
ANA MARIA DUPEY
Compiladora
FRONTERAS DEL FOLKLORE
IDENTIDADES Y TERRITORIALIDADES
CHOELE CHOEL RIO NEGRO ARGENTINA

Dupey, Ana María
Fronteras del folklore: identidades y territorialidades / Ana María Dupey ; compilado por Ana María Dupey ... [et al.]. - 1a edición especial - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ana María Dupey, 2020.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-86-3658-0

1. Folclore. 2. Antropología Cultural. 3. Patrimonio Cultural. I. Dupey, Ana María, comp. II. Título.
CDD 306

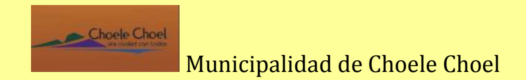
Este libro surge a partir de ponencias presentadas en 3er. Congreso de Folklore e Identidad Rionegrina y Regional organizado por la Municipalidad de Choele Choel y el Vicerrectorado de la Universidad Nacional de Río Negro en Choele Choel, Río Negro, del 17 al 19 de mayo del 2019 que contó con el siguiente:

Comité Académico
Dr. Claudio Díaz (UNC)
Dr. César Aníbal Fernández (Academia Argentina de Letras)
Dr. Fernando Fischman (UBA- FLACSO- CONICET)
Dr. Ricardo Kaliman (UNT)
Lic. Ercilia Moreno Cha (INAPL)
Dra. María Inés Palleiro (UNA –CONICET)

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN 978-987-86-3658-0



Municipalidad de Choele Choel



Universidad Nacional de Río Negro



Consejo Federal de Inversiones



FRONTERAS DEL FOLKLORE. IDENTIDADES Y TERRITORIALIDADES

ANA MARIA DUPEY

Compiladora

CHOELE CHOEL RIO NEGRO ARGENTINA

2020

Tabla de Contenido

Introducción

Ana María Dupey

Folklore[1] es un término que exterioriza una pluralidad de significados y valores que han ido mudando a lo largo del tiempo y como la palabra historia desde su origen designa una disciplina y aquello que estudia. En el proceso de constitución de la Modernidad y sus principales atributos (progreso, secularidad, racionalidad, civilidad, innovación, urbanidad) se tomó al folklore como referencia contrastable asociándolo a la tradición, lo telúrico, lo popular, el pasado y con una circulación limitada al medio rural. Asimismo, sus expresiones han sido interpeladas para la imaginación de la nación, la construcción de ciudadanía y el fortalecimiento de lealtades de la sociedad civil al estado. Ha dado sustento al modelo culturalista unificado y homogéneo de la nación para construir una identidad nacional. En los movimientos revolucionarios anticolonialistas fue soporte ideológico en procesos contra hegemónicos. Con el desarrollo de las industrias culturales ingresó al mercado adquiriendo un valor negociable, nuevos caminos y formatos de circulación y novedosas relaciones con imaginarios sociales.

Actualmente, estamos asistiendo a un crecimiento sin precedentes de redes sociales y canales en los que circulan conocimientos, expresiones, imágenes e información relacionados con el folklore, que se suman a las previamente existentes. Dicha circulación inscribe a las formas expresivas folklóricas en escenarios heterogéneos, con escalas y rangos sin precedentes. Esta situación

[1] Folclore es la adaptación gráfica al español *de* la voz inglesa *folklore de* acuerdo al diccionario *de* la *Real Academia Española* (*RAE*). En el presente texto se respetan la grafía escogida por el/la autor/a.

suscita un interés renovado en el estudio no solo de los contenidos de las formas y expresiones folklóricas sino como éstas se producen, se retienen, se disputan o se consumen a través de sus distintos circuitos. Asimismo, ha impulsado la revisión de enfoques teóricos y metodológicos que vinculan al folklore con una identidad asumida como mismidad como un núcleo fijo de rasgos propios de un colectivo que los diferencia de los demás, y la emergencia de reflexiones novedosas sobre los procesos identitarios y las subjetividades colectivas.

Para dar cuenta de estos procesos en este libro se articulan conocimientos académicos, experiencias artísticas y prácticas pedagógicas en torno al folklore. En el mismo se multiplican miradas y perspectivas en relación con la conformación y dinámica actual del folklore en contextos multiculturales. Dichas aproximaciones develan las complejas relaciones entre lenguajes, estéticas, identidades y territorialidades que se ponen en juego en el folklore local, provincial y regional en el marco de un mundo político, económico y tecnológicamente transnacionalizado.

Para recorrer los trabajos que se presentan en el mismo uno podría elegir orientarse a través de distintas claves. Una posibilidad es itinerar siguiendo una noción dinámica y compleja como es la de frontera. Seguramente, el sentido más difundido de este término -a partir de la formación de los estados nación y la Modernidad del siglo XVII- es el político que refiere al límite fijado entre estados naciones. No obstante en su etimología deriva del término *frontero* que se asocia con la idea de toma de *posición frente a*. En tal sentido puede resultar una herramienta sensitiva para entender problemáticas que involucran delimitaciones entre identidad / alteridad, transnacionalidad / nacionalidad, mundialidad / localidad, centro /periferias, reproducción / transformación, y la propia del folklore, es decir, que implican tomas de posición para producir recortes. Retomando el sentido *posición frente a* se abre la posibilidad de reflexionar sobre las tomas de posiciones que adoptan los autores frente a las problemáticas que recortan, cómo delimitan los objetos que estudian, y como manejan los efectos de dichas posiciones.

En el primer tramo del itinerario se reúnen trabajos de investigadores que revisan teorizaciones del folklore destacando como se ha ido desplazando y reformulando la frontera disciplinar.

Ana María Dupey en *La relocalización del folklore en nuevos contextos* reflexiona sobre los límites que separan el conocimiento del sentido común en torno al folklore con respecto al saber disciplinar y como se relacionan. Pone de manifiesto como han ido cambiando las fronteras del campo disciplinar Folklore, para ello toma en cuenta propuestas que arraigan en el pensamiento de Gastón Bachelard[2] -que asume el devenir del conocimiento científico no como una suma progresiva de saber sino a través de sucesivas rupturas epistemológicas donde se reformulan los objetos de conocimiento y sus límites. Con estos presupuestos aborda la constitución del campo disciplinar que contextualiza en el marco de las políticas de la alteridad que han caracterizado a la Modernidad. La autora revisa el momento fundacional de la alteridad de la que da cuenta el folklore cuya delimitación se establecía en términos de premodernidad, tradicionalidad, ruralidad y arraigo el pasado. Es decir levantando una frontera entre la tradición y la modernidad. A continuación examina por un lado, la posición de A. Gramsci que reinscribe la otredad del folklore en su relación con la sociedad total y la delimita en términos de una concepción del mundo alternativa cuyo diferencial se establece en términos de relaciones dialécticas con la ideología hegemónica, estableciendo una frontera en la que las partes separadas se requieren mutuamente para definirse. Por otro, pone de manifiesto como los estudios de la performance que plantean la alteridad del folklore en términos de procesos de comunicación en la que sus participantes poseen competencias comunicativas especiales -que responden a códigos cognitivos, expresivos y pragmáticos asociados con identificaciones grupales- se construyen en relación con otros grupos de la sociedad mayor. En tal sentido los procesos de comunicación son separables en la medida que sostienen una vinculación con otros de los que difieren. Articulando las fronteras del folklore expuestas y los alcances de sus circuitos de circulación aborda la relocalización de manifestaciones folklóricas en nuevos escenarios y contextos. Lo que ilustra a través de tres casos, relacionados con la realización de la feria de las Alasitas que efectúan los inmigrantes bolivianos en territorio argentino, la patrimonialización de expresiones folklóricas que se llevan a cabo en el marco de los regímenes estatales y supra estatales de patrimonialización y la

[2] En sus obras : El nuevo espíritu científico (1934) y La formación del espíritu científico (1938)

circulación en la web de cultos religiosos que se distancian de aquellos reconocidos oficialmente.

En *Folklore e identidad: ¿una relación inescindible?* Fernando Fischman aborda el trabajo de teorización del folklore que efectuó la Dra. Martha Blache con la colaboración del semiólogo Dr. Juan A. Magariños de Morentin en las décadas de los 80 y 90 del siglo pasado. Señala como estos autores en el trabajo *"Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore"* plantean un sistema de proposiciones mediante el cual trazan nuevas fronteras del folklore en cuanto objeto disciplinar inscripto en el campo de las Ciencias Sociales. Fronteras que incorporan agentes no contemplados anteriormente a quienes definen en términos de sus competencias y agencias en la producción, circulación y recepción del folklore. Propuesta que, además, independiza la determinación del grupo folk de condiciones de aislamiento social, homogeneidad cultural y ruralidad que habían sido consideradas centrales previamente y reformula la conformación del grupo a partir de la ejecución de prácticas orientadas en base a un código especial no institucional (metacódigo) que realizan en su interacción con la sociedad mayor. Asimismo, Fischman argumenta que a la tradición componente históricamente clave de la distinción del folklore, Blache y Magariños de Morentin, la dinamizan destacando juegos de continuidades e innovaciones superando enfoques anclados en determinismos del pasado y la ancestralidad.

Del mismo modo examina los planteos entre folklore e identidad que Blache desarrolla en el trabajo *"Construcción simbólica del otro: una aproximación a la identidad desde el folklore."* En tal sentido, destaca que la autora da cuenta del modo en que las identidades sociales se forjan a través de prácticas conforme a códigos especiales para construir alteridades, y que para ello ha aplicado herramientas propias de la disciplina del Folklore que la aproximan a las tendencias teóricas sobre la identidad de las Ciencias Sociales aunque achican las distancias entre especificidades disciplinares. Cuestión que, según su criterio, podría superarse retomando el énfasis en la dimensión estética del folklore que ha sido central en la constitución de la disciplina.

La propuesta de definición del folklore, señala Fischman, se concreta en el marco de un multidiálogo con orientaciones teóricas del folklore procedentes de estudios filológicos que se enfocaban en el origen de las expresiones del folklore y

su análisis a partir de los textos, y con líneas de pensamiento muy difundidas y sentimentalizadas en la sociedad centradas en un folklore pre-moderno reproducido a través del tiempo. Al mismo tiempo se conecta con innovadoras perspectivas de la performance de USA que ponen la atención en las prácticas de los agentes -sus performances- y en los procesos de contextualización de las mismas. Este multidiálogo posibilita el nuevo trazado de las fronteras del folklore que proponen Blache y Magariños de Morentin.

Gloria Chicote *en Robert Lehmann-Nitsche: un viaje desde el centro a la periferia del conocimiento* revisita la producción académica del sabio alemán al que interpela en términos de su contribución en la formación del campo científico argentino durante el período de formación de la nación del Centenario. En el análisis de la trayectoria del mencionado investigador toma en cuenta los múltiples campos de indagación que abarcó siguiendo el modelo de ciencia positiva que motorizaba la expansión del proceso civilizatorio occidental. Dentro de la fecunda actividad de Lehmann Nitsche la autora se adentra en las múltiples fronteras que atraviesa su producción. Por un lado, destaca los estudios sobre las expresiones culturales distintivas de actores sociales de ámbitos urbanos marginales, es decir, manifestaciones consideradas que estaban fuera de las normas sociales y culturales legítimas. Producciones que a diferencia de las vinculadas con las tradiciones criollistas y rurales, no pudieron circular con fluidez y su tratamiento no alcanzó legitimidad en los medios académicos de la época por considerarlos vulgares e incluso inmorales. Este cruce de línea de Lehmann Nitsche en sus actividades hacia el estudio de expresiones de sectores urbanos marginales inaceptables para las instituciones científicas de la época lo lleva, como señala la autora, a desarrollar estrategias de ocultamiento – uso de seudónimos en la autoría de los trabajos, acciones de resguardo de sus producciones en archivos de colegas y de instituciones en el exterior y aplazamiento de publicaciones de sus trabajos para un lejano futuro.

Así como en el marco de la sociedad científica se le marcan fronteras con respecto a la legitimidad de los objetos de estudio que plantea Lehmann Nitsche, Chicote observa que él también lidiaba con problemas para delimitar un amplio abanico de materiales referidos a variadas temáticas: ideologías políticas críticas, descripciones culturalistas de tipos sociales, dialectos sociales que confrontan el

estándar linguistico, relatos e imágenes erótico-escatológicos y expresiones poético procedentes de distintas regiones del país en los inicios del siglo XX . Materiales que circulaban entre los sectores populares nativos y extranjeros y que él finalmente reúne y unifica bajo la denominación: Biblioteca Criolla, la que delimita atendiendo a sus diferencias en términos del lenguaje poético, musical, escritural y del contenido, especialmente, con respecto a los pertenecientes a la cultura letrada oficial, pero también a formatos, soportes materiales y canales de circulación.

Un recorte de la producción que destaca Chicote es el valioso trabajo sobre oralidad musical que Lehmann Nitsche realizó basado en el trabajo directo con intérpretes de música cantada desarrollando sesiones de grabaciones de los materiales en cilindros para su registro. Grabaciones sonoras que dieron origen a textualizaciones que dialogaban con fuentes escritas de la época dando un panorama de la lírica popular en la que confluyen fronteras entre distintos géneros: criollos, folklóricos, poesía canónica popularizada, poesía y música de autores orales de los arrabales.

Por su parte Juliana Guerrreo en *La música de proyección folclórica en los años sesenta: un escenario innovador* nos introduce en la expansión del folklore en las décadas de los 60 y 70 en Argentina. Investiga como dicha expansión fue motorizada po*r* distintos agentes, principalmente jóvenes artistas que buscaban distanciarse de las formas canónicas tradicionales del folklore que se difundían en los festivales folklóricos, en las peñas y a través de los medios masivos de comunicación. Caracteriza este movimiento como plural y variado en términos de sus miembros- quienes a partir de la experimentación con lenguajes estéticos novedosos, asumiendo compromisos ideológicos progresistas, e incorporando tecnologías innovadoras en relación al sonido y la música erigieron un nuevo género que se proclamó distinto al folklore pero que lo contenía para construirse. Este giro fue categorizado como "música de proyección folclórica", "música de fusión" o "música popular argentina." Su circulación se dio en ámbitos no tradicionales del folklore canónico: universidades, casa de artistas, teatros, locales dedicados a actividades culturales atrayendo a un público joven no masivo. La autora profundiza las relaciones de este movimiento con el perfil innovador del campo cultural de la época manifestado en espacios como el Instituto Di Tella, el

Fondo Nacional de las Artes y la realización de experiencia como la muestra Tucumán Arde y el impacto de la Dictadura Militar de 1976 que ocasionó la emigración de integrantes del mismo.

Guerrero para sopesar si esta expansión del folklore refiere solo a una innovación o a una transformación significativa aplica criterios etnomusicológicos relativos a cómo perciben los propios miembros que producen esta expansión del folklore a sus producciones. En tal sentido los consultados por la autora consideran que ellos hacían algo diferente del folklore canónico cristalizado, y por esa razón necesitaron nombrarlo con términos novedosos como "música de proyección folclórica", "música de fusión" o "música popular argentina". Por lo que concluye que debieron producir un proceso de resignificación que transformara el sentido del folklore del que se querían desprender. Pero no solo percibían que hacían algo nuevo sino que desarrollaron patrones de interacciones en relación con el cambio que proponían.

Si el trabajo anterior reflexiona sobre la expansión de las fronteras del campo del folklore Ángel Hechenleitner plantea un debate en torno a los alcances de un género folklórico como es el caso del malambo. En su artículo *Visión estética, artística y musical sobre el Malambo* desarrolla líneas argumentativas en torno a cuáles son los límites del género, los que el autor bordea en términos de las múltiples dimensiones implicadas: preceptivas estéticas, modalidades interpretativas, la dinámica de la relación entre la música y las figuras coreográficas, la corporalidad puesta en juego, los juegos entre la reproducción y creación de coreografías tradicionales y la recepción de la audiencia. Todas ellas expresadas en un lenguaje que sabe conjugar visiones emic y etic. A partir de ellas desentraña distintos tipos de actuaciones del malambo.

En el desarrollo argumentativo, el autor, cruza distintas fuentes por un lado, los registros escritos de observaciones realizadas por investigadores del área pampeana en el pasado y documentación fotográfica y por otro, las prácticas de la expresión en distintos contextos (desde los domésticos hasta los festivales nacionales de carácter artístico) de las que Hechenleitner, ha sido testigo privilegiado a lo largo de su trayectoria como integrante del campo artístico del folklore. Dicha argumentación apunta a sostener aquellas actuaciones del género que tienen como propósito la invocación de la tradición para afirmar un sentido de pertenencia y de identificación que delimita con respecto a las exhibiciones artísticas del malambo y a las de esparcimiento.

En el segundo tramo del recorrido se incorporan dos dimensiones claves relacionadas con el folklore, la conformación del territorio donde se aloja y la complejidad de la trama de las comunidades de hablantes que lo comunican. En este trayecto el sentido de frontera es pensado en términos de los históricos desplazamientos del trazado de límites sobre el territorio de la actual provincia de Río Negro y de zonas en contacto interactivo y entrecruzamientos étnico y lingüístico en el contexto de una sociedad rionegrina diversa, aportando reflexiones significativas en torno al alojamiento de identidades y pertenencias sociales.

María Andrea Nicoletti en *Políticas territoriales en la conformación de Río Negro: agencias, identidades y ciudadanía* indaga en los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización referidos a la provincia de Río Negro en el marco de la región nordpatagónica. En tal sentido adopta una perspectiva multiescalar para dilucidar los ciclos territoriales que dan cuenta de los procesos mencionados. Ciclos en los que a través del entrecruzamiento de distintas agencias con sentidos espaciales, sociales y políticos no exentos de conflictos establecen marcas territoriales identificatorias perdurables en el tiempo. Marcas que aluden a sentidos de pertenencia con respecto a un lugar construido a través de las formas de organización del espacio desplegadas.

En su análisis privilegia los actos concretos de territorialización de carácter simbólicos, políticos y materiales producidos en el curso de un dilatado proceso histórico desde la etapa colonial a la nacional. Para ello adopta una sistemática lectura de la cartografía y de fuentes documentales que le permite distinguir el desplazamiento de la mirada sobre Norpatagonia desde el Pacífico, predominante en el siglo 17, hacia la del Atlántico en el siglo 18. Cuestión que como señala la autora se consolida a fines del siglo 19 cuando *"la explotación ganadera definió el lugar de la Patagonia en el mercado mundial"* y se caracterizó a la región como un *desierto* pero *fecundable* por el hombre blanco justificando de este modo la aplicación de la fuerza militar y la acción evangelizadora. Acciones que se complementaron con la incorporación de la Patagonia en forma subordinada al Estado nacional. Dentro de los lineamientos de las políticas nacionales, Andrea Nicoletti afirma que se establecieron límites provinciales y departamentales que

lejos de contemplar las dinámicas geográficas, económicas, poblacionales, sociales y simbólicas de las localidades respondieron a trazados de líneas imaginarias (paralelos y meridianos) que no facilitaron la articulación de las localidades. Un análisis especial le dedica a la oscilante trayectoria de la determinación de la capital de la provincia.

La autora no solo indaga en las políticas estatales prevalecientes en relación con la territorialización sino que toma en cuenta a) los espacios de participación ciudadana en las localidades a nivel municipal y las formas organizativas de la sociedad civil hasta la provincialización de Río Negro y b) las posteriores dinámicas poblacionales con foco en distintas localidades relevantes. Cierra con una sistematización acerca de cómo cada uno de los ciclos territoriales está asociado con las construcción de una determinada identidad, con una singularidad en la manera de alojarse en el lugar que ha ido variando desde "desierto inhabitado", a sociedad de frontera y recientemente a los modos de poblamiento en distintas áreas provinciales.

Integra, también, esta segunda parte del libro el trabajo *Ideologías y prácticas en torno a la diversidad etnolingüística en la provincia de Río Negro* de Marisa Malvestitti que aborda las fronteras lingüísticas en términos de zonas de de contacto, de encuentro, de cruces no exentas de conflictos en los que intervienen múltiples agentes que despliegan distintas agencias. Localiza su estudio del contacto entre lenguas de bilingüismo y multilingüismo en la provincia de Río Negro. En el despliegue del trabajo especifica tres instancias de la diversidad lingüística. La primera se refiere a la conformación y persistencia del español de contacto. Al respecto analiza documentación histórica y señala como los cronistas y los viajeros tempranamente registraron distintas singularidades que delimitaban el español hablado por indígenas bilingües de Pampa y Patagonia, habla que calificaron como incompleta. Recientemente, mediante distintos proyectos de la UNRN (sede Andina), se indagó sobre el mantenimiento de las singularidades del referido repertorio comunicativo oral entre los estudiantes de nivel medio y secundario. Al respecto, Malvestitti observó que en los casos de trayectorias escolarizadas se pierden dichas singularidades mientras que siguen vigentes en ámbitos domésticos campesinos y mapuches.

La segunda instancia se refiere a la reciente incorporación del mapuzungun en nivel secundario y universitario. La autora analiza el giro que se produce luego de una dilata minorización de la lengua de los Mapuche, a través de las actuales políticas educativas, las que relaciona con un cambio ideológico que confronta con la supresión del idioma históricamente impuesta, creando una nueva alternativa entre los idiomas disponibles en el sistema educativo. Pero, además, destaca que esta nueva posibilidad ingresa categorizada como lengua pre existente a la formación del estado nación asociándola con el proceso histórico político del pueblo Mapuche y como acto de reparación histórica.

No obstante estos cambios, cuando se incluyó la asignatura optativa *Elementos de Mapuzungun* como materia curricular de las carreras de Letras en la sede Andina de la UNRN se produjo un intenso debate en los medios masivos de comunicación que Malvestitti desarrolla dando cuenta por un lado, la vigencia de ideologías colonialista que niegan el proceso que derivó en la actual situación de la lengua y rechazan su enseñanza invocando criterios de utilidad o de legitimidad y por otro, perspectivas progresistas que valoran la diversidad y la reparación histórica.

En la tercera instancia *Ideologías y prácticas vinculadas a las distintas lenguas de migración,* la autora sostiene que la problemática de las lenguas migrantes y de herencia no ha sido mayormente estudiada para el caso de la provincia**.** Para atender a la misma, en la asignatura Etnolingüística de la carrera de Letras de la UNRN se efectuó una encuesta sobre concepciones y prácticas referidas por hablantes de doce lenguas migrantes asentadas en San Carlos de Bariloche. Específicamente, el estudio se centró en el rol de la dimensión emocional e ideológica que da sentido a los procesos de mantenimiento y desplazamiento lingüístico que actualmente atraviesan estos idiomas en dicha ciudad. La encuesta evidenció los distintos modos en qué las comunidades se relacionan y valoran su lengua de herencia.

El trabajo da un panorama actualizado de la diversidad lingüística y sus bordes desde una mirada que contempla dimensiones tan relevantes como las representaciones sociales, valorizaciones y las ideologías y prácticas poniendo en relación el habla con las prácticas y la estructura social y en el caso de estas

últimas el papel que tienen en la creación y representación de identidades socio culturales.

En la tercera sección se analiza la expansión de las fronteras del folklore -en cuanto expresiones tradicionales consideradas propias, representativas y aglutinantes por un grupo- y su relocalización en contextos de movimientos migrantes transnacionales y regímenes estatales y supra estatales de patrimonialización globales.

Inés Barelli analiza la reterritorialización del tradicional culto a la Virgen de Caacupé por parte de migrantes paraguayos en la ciudad de San Carlos de Bariloche, Río Negro en el marco de los movimientos transnacionales. Focaliza en cómo este colectivo a través de sus creencias ritualizadas desarrollan sentidos de pertenencia y configuran nuevas territorialidades. Prácticas y creencias que si bien se relacionan con una matriz devocional mariana difundida por la Iglesia Católica adquieren connotaciones a nivel grupal que exceden lo religioso para constituirse en ícono de identificación de la paraguayidad en el lugar de destino de los migrantes. En su presentación, Barelli enmarca históricamente la secuencia del proceso migratorio a San Carlos de Bariloche y en paralelo las transformaciones del culto mariano en el espacio de destino y dilucida dos momentos. Un primer momento relacionado con las inmigraciones transnacionales que relacionan espacios de origen y de destino, en el que la devoción a la V. de Caacupé se desenvuelve en el espacio sagrado de la Gruta de la Virgen de las Nieves y un segundo momento cuando se produce la entronización de la imagen en la Parroquia V. Misionera del barrio Nahuel Hue – barrio popular donde se asientan los inmigrantes- generando modificaciones en los recorridos precedentes y nuevas configuraciones en el desarrollo de la práctica cultual. Para analizar cada momento aplica nociones como la de *hologramas* espaciales para referirse a estos lugares como el del Barrio Nahuel Hu*e* en donde están presentes otros lugares vividos por los inmigrantes en Paraguay. En base a estos criterios explora por un lado, los lugares sagrados y los circuitos procesionales recorridos por los devotos con la imagen destacando sus hitos más relevantes. Por otro lado, analiza la trama de significados plasmada en las prácticas devocionales desplegadas mediante las cuales los devotos van construyendo un sentido del espacio como sagrado

diferenciado del espacio secular. Identifica un primer momento cuando se define a la Gruta de la Virgen de las Nieves como un lugar sagrado donde los inmigrantes despliegan sus prácticas rituales y sienten que le es propio por su popularidad y proximidad con el sector del Alto donde se asienta de la comunidad. En forma complementaria las devociones se desenvuelven en el ámbito doméstico en los barrios de la Virgen Misionera y Nahuel Hue. Por lo que inicialmente estos hitos delimitaron el territorio devocional de la V. de Caacupé imagen evocativa del Paraguay que transporta a los devotos a su lugar de origen. El segundo momento corresponde a cuando se produce la entronización de la imagen de la Virgen de Caacupé en la parroquia Virgen Misionera como espacio devocional de la comunidad profundizando las relaciones con el barrio, se trasladan prácticas que se efectuaban en el ámbito doméstico al de la parroquia, y se resignifica el sentido del espacio como expresión del colectivo diferencial que constituye los inmigrantes paraguayos y su condición de clase.

Fernanda Pensa introduce la reflexión sobre los actuales ámbitos de circulación del folklore relacionados con los regímenes de patrimonialización que han establecido los estados nacionales y a nivel mundial la UNESCO. Mediante estos procesos se realizan dos operaciones: manifestaciones folklóricas seleccionadas son categorizadas como patrimonio cultural intangible (PCI) se les atribuye un valor patrimonial por representar valores que dan cuenta de la diversidad cultural y son presentadas públicamente como un bien de la Humanidad. En el marco de estos procesos metaculturales la autora se interroga de qué manera comunidades y colectivos sociales en tanto portadores pueden inscribir criterios y definir orientaciones en la patrimonialización y salvaguardia de sus expresiones folklóricas enmarcadas como PCI. Asimismo, advierte *que "no todos los grupos sociales participan en la definición de lo que constituirá el repertorio de bienes y prácticas culturales patrimoniables"* debido a su inscripción en estructuras sociales asimétricas en términos de poder y que el régimen de patrimonialización del PCI de la UNESCO, en base a una retórica de la diversidad cultural, genera un sistema para gestionar símbolos y representaciones identitarias locales en forma transnacional en el que hace intervenir nuevos agentes y agencias y genera novedosos escenarios en relación con el PCI, que exceden en poder a las posibilidades de quienes producen las manifestaciones folklóricas.

Realiza una revisión de la Convención de salvaguardia del PCI (2003). En tal sentido señala que si bien presenta ambigüedades en torno al universo de las expresiones que pueden ser calificadas como PCI abre la participación comunitaria al reconocer el papel comunitario en la identificación y en la recreación y trasmisión del PCI a los efectos de su salvaguardia. No obstante plantea que la intervención de las agencias de patrimonio de los estados nacionales son las que efectivamente controlan los procesos de gestión transnacional del PCI local. Observa que la metodología de la patrimonialización del PCI para ingresar a las Listas Representativas de la UNESCO, presenta riesgos en términos de sesgos, fijaciones y cosificaciones de las expresiones vivas. Contrasta la normativa con la experiencia de activación patrimonial por parte de comunidades afro descendientes en Santiago del Estero mediante la cual se concretó un proceso complejo de afirmación identitaria y revisión del pasado, con intervención disímil de las agencias gubernamentales vinculadas a las diversas coyunturas políticas. Sitúa el acto de patrimonializar como acto político que puede fluctuar entre la cristalización de manifestaciones del PCI ocultando conflictos tensiones y/o su construcción política desde ámbitos gubernamentales o de gestión, así como también ser apropiadas contra hegemónicamente por colectivos y movimientos en función de procesos y prácticas reivindicativas.

El trabajo de E. Espeche y M. A. Gualmes sobre la colectividad boliviana de Darwin y la celebración del Carnaval en el Valle Medio de Río Negro a través de una experiencia de Extensión Universitaria de la UNA presenta juegos de múltiples fronteras por un lado, los procesos de expansión de las fronteras y relocalización de la celebración del carnaval por parte de la colectividad boliviana en Darwin y por otro, como espacio de encuentro construido entre la institución académica y la sociedad para intercambio de saberes - científico y folklórico- pero además intercultural por las diferencias en términos identitarios de los participantes en la experiencia. A lo largo del texto se desarrolla cómo se generó la experiencia, cómo se fue tramando el proceso de intercambio y reflexiona sobre las agencias de los participantes así como también las competencias culturales distintivas que se pusieron en relación. Para estudiantes y docentes del Taller de Prácticas Comunitarias de Música Criolla Andina Sudamericana de la carrera de Instrumentos criollos la participación les posibilitó poner en práctica los

conocimientos adquiridos, el desarrollo de nuevas estrategias para adaptarse a un modo diferente de enfrentarse a la interpretación artística, familiarizarse con la ejecución de la tarka, tocar en movimiento o marchando y su integración al conjunto musical para el baile social. A los artistas de la comunidad les permitió fortalecer su formación artística (cuestiones técnicas de repertorio propio de los instrumentos andinos, afianzar algunos parámetros de interpretación individual y grupal para la práctica musical escénica), ampliar sus espacios de práctica y trasmisión de las expresiones artísticas, retomar géneros musicales que ya no se interpretaban en la localidad y valorizar la indumentaria ceremonial y social tradicional.

Además de la integración de los miembros del taller y la comunidad en la celebración del carnaval en dos instancias bien delimitadas: la de los rituales y la social, se produjeron materiales de enseñanza a través de registros grabados en formato digital wav del repertorio de la comparsa acompañados de un sistema de grafía analógica numérica.

La experiencia sostienen los autores les permitió constatar que una parte o microcosmos del mundo tradicional andino se localiza en Darwin, lo que constituye una estrategia para adaptarse a la idiosincrasia del lugar dado que manteniendo aspectos significativos de su acervo cultural logran dar sentido a su nuevo alojamiento.

Cierra esta sección un trabajo realizado más allá de las fronteras de Argentina por Cristian Yáñez Aguilar sobre *Mercado, agentes y recontextualizaciones folklóricas. Reflexiones sobre "fiestas costumbristas" (a propósito del sur de Chile).* Presenta en el mismo un minucioso análisis que trata de definir /delimitar las "Fiestas Costumbristas", que se caracterizan por apelar al folklore para legitimizarse. Reseña su emergencia en las comunidades del sur de Chile durante la Dictadura Cívico-Militar (1973-1990), su institucionalización en los años 90 y su continuidad hasta la actualidad. Destaca que participan miembros de la localidad con muestras gastronómicas y de artesanía, exhibiciones de faenas laborales consideradas "tradicionales" y de música y danza tipificadas como folklóricas y que los asistentes a las fiestas costumbristas pertenecen mayormente a la localidad y a comunidades próximas aunque se han incorporado turistas. Dada la apelación al folklore de estos eventos, analiza la trayectoria de la Sociedad Chilena de Folklore

y la Federación de Folklore del Magisterio de Chile en la formación del campo disciplinario de folklore especialmente sobre las distintas posiciones en torno a sus delimitaciones que se han ido adoptando así como la relevancia asignada a las festividades. Dicha presentación dialoga con procesos de apropiación del folklore por parte de los medios masivos de comunicación y, posteriormente, por empresas transnacionales que expanden las fronteras del folklore. Al respecto examina tres casos. El primero se refiere a empresas privadas nacionales y transnacionales involucradas en mega proyectos de gran impacto ambiental que para contrarrestar los efectos del rechazo de la comunidad, apelaron al folklore de los sectores rurales de la región para presentarse como una empresa local. Para ello financiaron iniciativas sociales y culturales relativas a formas de vida locales tradicionales que vehiculizaron a través de las Fiestas Costumbristas. Incluso utilizaron la imagen de conjuntos folklóricos prestigiosos localmente en medios masivos para hacer alusión al compromiso empresarial con los valores y la cultura de la Patagonia. En tal sentido, el autor señala cómo se enajenan elementos simbólicos y significativos identificadores de un tipo de expresión artística local y se los recontextualizan en un medio masivo con fines de publicitarios.

El segundo caso es la Fiesta del Mar, que se realiza desde mediados de la década de 1990 en la isla de Quehui, ubicada en el archipiélago de Chiloé, con la actuación de conjuntos folklóricos y exhibiciones de faenas tradicionales y comidas típicas. Como consecuencia de procesos de modernización señala Yáñez Aguilar que los pobladores de productores de una economía familiar campesina tradicional han devenido en trabajadores dependientes de empresas privadas. No obstante, paradójicamente, las actuales direcciones empresariales de turismo y marketing se orientan a una apropiación del mundo campesino que se encuentra en retirada para crear imágenes costumbritas e investirlas de connotaciones para resaltar la identidad chilota.

El tercer caso corresponde a la situación de daño ambiental generada por la instalación de la Planta de Celulosa Arauco en territorio mapuche lafkenche. Ante esta situación, la comunidad organizó una muestra cultural en la que se expuso gastronomía local basada en productos del mar - el recurso ambiental en riesgo - y música reflexiva de cantautores locales y grupos que presentaron música con

contenido social y crítico. Estrategia que se ha tornado popular para denunciar los riesgos y amenazadas ambientales que afectan a las comunidades.

En los dos primeros casos de apelación evocativa al folklore se revela una frontera significativa vinculada a la fuerza que posee el folklore para autorizar discursos y prácticas y su potencialidad para localizar empresas transnacionales para ganar poder. Se lo relaciona con la construcción de una retórica de la legitimidad. En el último, se destaca esa misma condición pero para desarrollar creativas estrategias en procesos socio- políticos comunitarios que enfrentan al poder y para promover una conciencia reflexiva. Los casos aluden a relocalizaciones del folklore en nuevos escenarios insertos en estructuras político económicas amplias, con participantes extracomunitarios que operan transnacionalmente sobre la localidad y en la que proyectan sus intereses y a procesos que amplían los circuitos de circulación del folklore.

ωωωωωωωωω

La relocalización del folklore en nuevos contextos.

Ana María Dupey

Folklore y sentido común

Habitualmente las personas asocian el folklore con a) determinados géneros musicales y danzas, por ejemplo la chacarera (definen objetos) b) lo que es característico o típico de determinadas provincias, se dice que el chamamé es típico de la provincia de Corrientes (definen territorios políticos) c) lo que ha ganado predicamento o adhesión masiva, por ejemplo, las multitudinarias peregrinaciones a los templos de San Cayetano o el Gauchito Gil (definen un alcance social extenso), d) lo que es del campo (definen un tipo de estilo de vida) c) lo que se exhibe en festivales y fiestas, como el Festival Nacional de Folklore de Cosquín (define una actuación artística). Los medios masivos de comunicación, también, utilizan el término para calificar comportamientos de los políticos, y caracterizar prácticas habituales de hinchadas de futbol, es decir, para definir prácticas idiosincráticas consideradas propias de un grupo, que los identificaría. Estas nociones sobre el folklore forman parte del sentido común, que comprende un conjunto de actitudes y creencias compartidas por las personas, que se integran en una unidad. Se trata de un conocimiento implícito, cuya verdad es autoevidente y que supuestamente todo el mundo debería tener claro. Sentido común que genera en las personas la sensación de control y certeza respecto de los acontecimientos, provee significados para comprender los mismos y, apoya la construcción y sostenimiento del consenso social. Este mismo consenso contribuye a su reproducción y aceptación grupal.

Como señalan Luisa Ramírez, Levy Shery *"sirven como marcos de referencia que influencian los procesos de percepción, interpretación de información y predicción de eventos y, en consecuencia, también las elecciones y comportamientos de las personas."* (2009: 332) Muchas de las explicaciones sobre el folklore, que forman parte del sentido común, están relacionadas con las políticas de la identidad, que han generado matrices formadoras de alteridades, entre las que se encuentra la del folklore pero además, como señalan las mismas autoras*, "las personas no son conscientes /* de la procedencia de estas explicaciones/ *y de la influencia que tienen sobre su manera de entender el mundo."* (Ramírez y Shery, 2009: 332)

Políticas de alteridades y la invención del folk-lore

Las nociones del folklore del sentido común referidas más arriba han sufrido procesos de naturalización[1] y proceden de políticas orientadas a la construcción y asignación de alteridades a distintas poblaciones a escala global, proceso que se inaugura con la expansión colonial europea.[2] Dichas construcciones conforman matrices de alteridades por las que se establecen escalas jerárquicas entre poblaciones y se las definen como agentes, se las emplazan en determinadas posiciones en el espacio social, se les atribuyen agencias y asignan moralidades. Dentro de las jerarquías establecidas por estas matrices se encuentran las alteridades culturalmente subordinadas localizadas dentro del territorio de las metrópolis colonialistas, que se denominaron grupos folk. Jerarquización que no solo se aplicó en territorios metropolitanos sino que también, fue aplicada por las elites de países coloniales con respecto aquellas poblaciones culturalmente periféricas con respecto a dichas elites, como en el caso de Argentina.

Anticuarios y Románticos desplegaron armados teóricos y operaciones prácticas por los que se establecieron características, agencias y emplazaron en determinadas posiciones la alteridad de la que da cuenta el folklore. La identificación del grupo folk y su saber (lore) fue construida poniendo en tensión tradición vs. modernidad, y utilizando los criterios de esta última (predominio de

[11] Invisibilización de las relaciones de poder que producen dichas nociones
[2] Briones (2005) Segato (2007)

la razón, innovación, tiempo medible y homogéneo, comunicación mediada, transmisión del conocimiento en forma independiente de su productor, criterios de autoridad basados en registros escritos) para su definición. No obstante la operación fundamental consistió en emplazar al grupo folk como perteneciente a otro tiempo porque se lo consideraba atado a la tradición, pensada esta última como un arraigo incuestionable al pasado. Mediante este artificioso desplazamiento se limitó la agencia del grupo folk y se lo excluye de la contemporaneidad moderna y del presente. Se lo declara orientado hacia al pasado, sin efectos en el presente, portador de supervivencias inertes. Por lo que se invisibilizan sus intercambios con la sociedad más amplia ocultando cómo operan sobre ellos las nuevas relaciones de producción capitalista, la política de disciplina de la religión, la moral, el comercio, las normas de la cultura cívica de la elite moderna.[3]

En el trazado de las fronteras del grupo folk y su saber (lore) se privilegiaron la fijación de caracteres contrastantes de la dualidad tradición/modernidad y si bien aún la noción de identidad no se había desarrollado en las ciencias sociales, se pensaba que todo el grupo folk compartía la misma cultura folk en forma homogénea.[4]

El interés en estudiar las manifestaciones de esta alteridad[5] atrapada en el pasado radicaba en rescatar una concepción del mundo de las diversas que conformaban la Humanidad, conocer la historia local y en relación con esta indagar la autoctonía de la cultura y contribuir a la historia general de la nación.

Los Anticuarios plantearon la alteridad folklórica desde una perspectiva etic en la que impusieron en su caracterización una visión del mundo ajena a la de los propios productores del folklore, emic. Caracterización que elaboraron a partir de señalar las carencias con respecto a las positividades de la vida moderna mediante la cual calificaron a dicha alteridad como retrógrada y auto regulada. Por su parte, los románticos formularon el volkskunde (folklore en alemán) como una lógica y/o visión del mundo distinta de la Modernidad y su modelo civilizatorio, pero con valor equivalente. Por lo que introdujeron el principio de la diversidad y del relativismo cultural. Un intelectual destacado Johan G. Herder explica la

[3] Medick, 1987
[4] Una discusión previa sobre este tema en Dupey et. alt. 2017
[5] Recibieron el nombre de antigüedades antes que el de folklore

especificidad del folklore en el modo práctico en el que un grupo se relaciona con su medio, por el que genera imágenes del mundo que el grupo selecciona y representa a través del lenguaje. En la medida en que dichas imágenes plasmadas simbólicamente en el lenguaje adquieren a través de la comunicación aceptación colectiva se forja la identidad comunitaria en base a una cultura en común. La diversidad del lore que plantea Herder radica en el valor de la vernaculización[6], es decir, la impronta del medio natural local en la generación del conocimiento/imaginación del mundo, la mediación del lenguaje para su representación y socialización y la trasmisión intergeneracional colectiva de ese conocimiento en su lenguaje específico posibilita su tradicionalización. Esta última entendida como un proceso dinámico pero limitado dado que Herder rechaza considerar los cambios que imponen modelos cosmopolitas que conducen a procesos de alienación social. Esta visión del volkskunde presenta al grupo folk con una identidad compartida homogénea marcada vernáculamente de la que cada miembro del volk participa. Por las características de producción del volkskunde se le asigna una autenticidad en cuanto cultura genuina (pura y legítima) contrastante con respecto a la cosmopolita (artificiosa, desnaturalizada –no está en contacto con el medio natural.- espuria e internacionalizada), por lo que se afirma que en el volkskunde radica el alma del pueblo de una nación.

Ambas visiones a pesar de sus sustanciales diferencias plantean al folklore como un componente clave en la identidad de un grupo pensada como mismidad, cuyas manifestaciones circulan exclusivamente en la interioridad de dicho grupo. Folklore que se encuentra en un medio localizado territorialmente, y que por su remisión al pasado está desanclado de la sociedad mayor de la que sus productores forman parte.

Estas matrices intelectuales y prácticas fundadoras se popularizaron y fijaron la idea de que el folklore correspondía a grupos sociales vernáculos orientados hacia el pasado, aislados, desanclados de la sociedad mayor, compartido por igual por todos los miembros del grupo presentando una identidad homogénea, como mismidad. Estas nociones del folklore /volkskunde se han incorporado al sentido común y desde hace más de tres décadas los académicos de la disciplina se han

[6] Proceso por el cual la tierra no solo es recurso para la producción bienes materiales sino para la producción de cultura.

abocado a la revisión reflexiva de las tendencias a la naturalización y romantización de la noción de folklore. Para efectuar la misma se enfocaron en las actividades referidas a la construcción del objeto de investigación del Folklore y en particular a la imaginación teórica y empírica desplegada en la misma, indagando sobre la geopolítica del conocimiento y la formación de las matrices formadoras de la alteridad de la que da cuenta el folklore. Se plantearon la vuelta del sujeto sobre el proceso de conocimiento y si mismo lo que Wacquant llama "el inconsciente epistemológico de la disciplina." [7]

Si bien los discursos fundadores del folklore consideraban que este tenía una circulación limitada al grupo folk (intragrupal) y estaba desconectado de la contemporaneidad y de la sociedad mayor, los hermanos Grimm a partir de la difusión impresa y masiva de los *Kinder- und Hausmärchen*[8] *(*Cuentos de la infancia y del hogar) van a ampliar la circulación del folklore y lo van a llevar a fronteras distantes del grupo folk que los produjo. Otros románticos como Elías Lönnrot a través de la recopilación y edición del Kalevala por su valor telúrico para sustentar la autoctonía finesa, lo van a aplicar a la formación de comunidades imaginadas como naciones y la cohesión de formaciones sociales que exceden al grupo folk.

Repensando la circulación del folklore.

Para pensar la circulación del folklore en contextos más amplios, cuyos portadores ya no están ligados por el parentesco ni por compartir un lugar de residencia común, sino porque tienen un código cultural distintivo o una concepción de la vida cuyos límites no son definidos a priori sino resultado de negociaciones en escenarios que comprenden otros grupos que ejercen el poder cultural y político, se abren nuevas perspectivas que inscriben la noción del folklore en una estructura social relacional más amplia que fisura la idea de un grupo aislado autosuficiente e introducen los juegos de las relaciones de poder en dichos contextos. Además de recuperar las categorías nativas o cómo piensan su propio folklore sus productores.

[7] Wacquant, 2005 cit. en Piovani 2018
[8] Primer tomó se editó en 1812 y el 2do en 1815 ambos en Berlín.

Dos líneas de reflexión se desarrollan después del 2da. Guerra Mundial. Por un lado la orientación de Antonio Gramsci, que emplaza al folklore estructuralmente en las clases sociales subalternas en una sociedad de clases y entiende su saber, como una concepción del mundo y de la vida alternativa cuyo valor no se define intrínsecamente sino por la relación que sostiene con la concepción del mundo que se impone como hegemónica. Es decir que su valor como folklore está ligado a la dirección cultural ético moral del sistema cultural que imponen fundamental pero no exclusivamente la clase dominante para asegurar el consentimiento espontáneo de los grupos subordinados con respecto a la misma y mantener la vinculación orgánica entre la estructura -modo de producción material de la vida- y la concepción del mismo que lo sostiene. En este proceso el folklore adquiere su valor en cuanto puede contribuir a negar o rechazar la mencionada ideología dominante. O bien la clase dominante puede hacer concesiones a visiones del folk para expandir la hegemonía. Si bien no hay una referencia en los escritos de Gramsci a la relación entre el folklore, identidad y territorio se puede inferir que el folklore al ser vinculado al concepto de clase subordinada pone en juego el grado de conciencia que tiene dicha clase sobre su condición y la de convertirse en una fuerza social. Como se desprende esta propuesta pone en el centro de la escena cómo la relación cultural está mediada por las relaciones de poder de dominación, y establece agencias posibles de los sectores folk cuestiones que fueron soslayadas en la formulación de las matrices formadoras de la alteridad folklórica desarrolladas por Anticuarios y Románticos. En esta perspectiva el folklore está inscripto en un sistema de circulación dialéctica en un plano super estructural ideológico, que abarca a toda la sociedad.

La segunda tendencia corresponde a los estudios de la performance promovidos por una densa producción académica que comprende desde los estudios de la etnografía del habla de D. Hymes, a los de la retórica de K. Burke, la semiología de Ch. S. Peirce, y las teorías del lenguaje de John L. Austin, y John Searle. Se trata de una propuesta pragmática que estudia el folklore en acción, que apela al análisis del evento performativo en el que prevalece la actuación de la dimensión poética/estética del folklore y que se diferencia de la actuación ordinaria no marcada estéticamente. Pone énfasis en el despliegue del evento comunicativo del folklore situado en tiempo y espacio, atendiendo a los patrones comunicacionales

y expresivos de dicho evento que dominan los performers[9] y la comunidad que participan de la actuación. Se focaliza en cómo se da el proceso de la comunicación de las formas expresivas en la interacción social situada (contextualizada) y en sus relaciones dialógicas (con qué otras formas de expresión y modos de comunicación de la sociedad se relaciona incorporando instancias de negociación de poder), qué agencias despliegan performers y participantes, qué propósito persigue la actuación/ performance, en qué sentido debe interpretarse la misma, qué efectos tiene en términos de procesos de identificación de los participantes como grupo, cómo la performance genera una territorialidad del folklore. Dentro del proceso de comunicación los participantes utilizan las expresiones culturales tradicionales modificándolas de acuerdo a la situación actual, efectuando procesos de tradicionalización.

Si el enfoque de Gramsci incorpora el análisis del folklore en relación con la sociedad total y en particular en su nivel superestructural ideológico, e indaga en la conciencia del grupo sobre su posición de clase y sus intereses, los estudios de la performance incorporan una lente metodológica que posibilita indagar cómo se combinan las distintas escalas micro y macro sociales que comprende el proceso del folklore, y avanza en el entendimiento del agenciamiento del sujeto en la acción concreta durante la actuación del folklore, el compromiso que asume con respecto al mismo y cómo se producen procesos de identificación que no se relacionan con una identidad como mismidad sino como el juego entre autoidentificación y exoidentificación y la identificación con los otros.

La relocalización del folklore

En la historia de la disciplina la temática de la relocalización del folklore en distintos contextos ha sido clave. El sueco Carl Wilhelm von Sydow (1878-1952) en lugar de seguir los paradigmas dominantes orientados a establecer la larga trayectoria de un tipo de expresión folklórica (por ej. el cuento) hasta reconstruir su hipotética forma originaria (urform) se interesó por la localización del folklore

[9] Performers: quienes llevan a cabo las actuaciones de las formas expresivas tradicionales marcadas estéticamente

en su medio ambiente geográfico, social y cultural, para indagar sus cambios y variaciones. Elaboró la noción de ecotipo[10] para referirse a una versión especial de un tipo de género folklórico limitada a un área cultural particular en la que se desarrolla de un modo diferente con respecto a otras versiones del mismo tipo en otras áreas. Los ecotipos podían tener alcance nacional, provincial, regional o parroquial pero también podían delimitarse en términos étnicos, ocupacionales, religiosos etc. Posteriormente, Roger Abrahams dinamizó esta noción al poner el énfasis en el proceso de ecotipificación, es decir, el modo en el que determinada expresión folklórica se adapta a su medio específico en el que se rebelan las preferencias culturales del grupo y conecta estas preferencias con experiencias específicas. De acuerdo con estas premisas Roger Abrahams[11] concluyó en sus investigaciones que la agresividad del folklore de la población negra en ciudades de USA refleja la experiencia de racismo y violencia de la vida en el ghetto.

En línea con esta problemática los estudios de performance[12] posibilitan abordar la relocalización/ reterritorialización del folklore de los inmigrantes en su nuevo medio, y en ella puntualizar quienes representan / actúan aspectos de su cultura expresiva tradicional – los que sienten como propios representativos y aglutinantes- con el objeto de obtener visibilización, reconocimiento, empoderamiento, sostener la cohesión del grupo relocalizado, expresar un sentimiento de nostalgia con respecto a un marco de referencia de la subjetividad grupal vinculado a su lugar de origen, etc. Inmigrantes bolivianos celebran sus festividades religiosas tradicionales como la de la Virgen de Urkupiña [13] en distintas localidades de Argentina. En la misma sus celebrantes se reconocen ante la sociedad nacional como “bolivianos” y “trabajadores”, sin marcar distinciones étnicas (no se explicitan si son blancos, mestizos, indígenas quechua, aymara, uru, guaraní etc.) que en su lugar de origen por provenir de una nación de derecho Plurinacional y una sociedad con una dinámica socio política pluriétnica son resaltadas. Por su parte, el público argentino los percibe como “migrantes” o

---

[10] Que presentó en la Convención internacional de Antropología de Londres 1934

[11] Roger Abrahams, Deep Down in the Jungle: Black American Folklore from the Streets of Philadelphia (Newedn: New Brunswick, 2006), pp. 245-6.

[12] En tal sentido Bauman & Briggs (1990) y Bauman (2000) plantean en los procesos de comunicación rutinizadas las operaciones de los procesos de entextualización (delimitación del texto replicable) descontextualización (extracción del texto replicable de un contexto anterior) y recontextualización (reinscripción del texto en otros contextos, según régimen replicabilidad) de las expresiones folklóricas.

[13] Giorgis, 2000.

"bolitas", y el Estado nacional los categoriza como "extranjeros", "legales" e "ilegales". Es decir, son estereotipados como un conjunto homogéneo, cuando no solo lo forman bolivianos con distintas adscripciones étnicas sino que también lo integran sus descendientes argentinos, y además pertenecen a distintos sectores sociales.

Otro caso de relocalización del folklore[14] es la celebración de la feria de las Alasitas cada 24 de enero. La misma ha sido introducida por la más reciente migración boliviana[15] en espacios públicos de la CABA y el conurbano bonaerense.[16] Esta feria, es tutelada por el Tata Ekeko en torno al cual se desarrolla un sistema de contraprestaciones entre esta entidad proveedora de prosperidad y fortuna y sus seguidores, quienes deben guardar celosamente el ritual de las ofrendas debidas y no apartarse de lo pactado para obtener lo solicitado. Es decir, no solo granjearse la voluntad de la entidad sino sostener el compromiso tomado con ella, se debe pagar en el sentido de cumplir. Compromiso que se celebra comunitariamente en la festividad y se mantiene y extiende en el ámbito doméstico.

En la feria de las alasitas se gestiona el cumplimiento de los deseos a través de la compra en miniatura –de aquello que representa lo deseado. Esta compra que está acompañada por los rituales[17] realizados por el yatiri / amauta para hacer efectivos los anhelos- adquiere una territorialización particular en el área metropolitana de Buenos Aires. Lo deseado/comprado, en esta caso, está relacionado con la situación que los bolivianos tienen en la sociedad porteña y el conurbano bonaerense y los nexos que establecen con los mismos. Por ejemplo, se pide por instrumentos que se vinculan con los oficios más practicados por ellos en la zona, principalmente, la albañilería y la industria textil. Otros solicitan la promoción en la capacitación profesional, la obtención de títulos universitarios (por ej. expedidos por la UBA), la realización de pruebas, cursos y estudios en forma exitosa, la obtención de contratos de trabajos ventajosos, etc. No está

---

[14] Sigo la información de Carina Circosta en http://revistaanfibia.com/ensayo/alasitas-mito-tradicion-y-modernidad/

[15] http://revistaanfibia.com/ensayo/alasitas-mito-tradicion-y-modernidad/

[16] Su realización en el Parque Avellaneda porteño, cuenta con el apoyo del Gobierno de la CABA facilitando puestos para el armado de las feria y compartiendo la gestión del espacio público mencionado. En la feria celebrada en ciudad Evita solía asistir el embajador de Bolivia en Argentina.

[17] "El ritual denominado challada de las miniaturas comprende rociarlas con alcohol y vino "puro", sahumarla con hierbas aromáticas procesadas y tirarles papel picado.

ausente el logro de la regularización legal y jurídica de documentos de identidad, títulos de propiedad de inmuebles y automóviles, inscripción y deudas a la AFIP, certificados de libre deuda, etc. el logro de ganancias representados en billetes de dólares y Euros, y la obtención de viviendas con varios pisos y local comercial para verdulería, etc. Pero, también, para formar una pareja, tener hijos o tener asegurada la provisión de alimentos para la familia todo el año.

Es decir, que se exhibe y afirma un modo tradicional de comunicarse y realizar transacciones con entes extraordinarios y se efectiviza el compromiso individual y colectivo con dicha tradición, situando esta última en el marco de la sociedad más amplia que el de la propia comunidad. La transacción asumida con la compra de la miniatura lleva a la práctica una concepción que sostiene que para que un deseo se cumpla en el futuro hay que prefigurar lo deseado en el presente aplicando principios analógicos, por ello se materializa en pequeña escala manipulable el deseo para alcanzarlo en el futuro. Se opera por un lado sobre la base de la anticipación y la modelización –dar forma- del futuro expresada en la miniatura. Comprando hoy mi casa en pequeño alcanzaré la vivienda para vivir en el futuro. Pero para que la copia atraiga la original es necesario que el deseante/comprador de la miniatura la haga challar por el yatiri/ amauta y/o bendecir por un sacerdote, a las 12 hs. del mediodía del 24 de enero y crea intensamente en su deseo para que la miniatura adquiera fuerza para viabilizar la concreción de lo deseado. De esta manera, se dota a la miniatura del poder que hace viable la concreción de sus deseos y la alasita le recuerda que debe mantener su fe en el cumplimiento del deseo pero también que tiene que hacer esfuerzos para que el deseo se cumpla.[18] La challada/bendición de miniaturas posibilita que las personas puedan practicar, experimentar y vivir en forma real sus deseos y fantasías, ser otro. Ser el ansiado abogado, exitoso estudiante, floreciente comerciante, propietario de un inmueble etc.

La feria de las alasitas en el área metropolitana evidencia la relocalización del folklore. Constituye una estrategia tradicional por la que los participantes del evento tratan de controlar el entorno donde desenvuelven su vida actual y a través de la agencia del deseo y la compra de la miniatura prefigurar el futuro ansiado en

[18] Convergen " la conjunción de la acción de la divinidad (por eso se habla de fe) y la acción humana (trabajo)", Sendon, 2015: 2

dicho medio. Esta visión tradicional expresada en la práctica cuestiona aquella ontología dominante que establece un mundo dual, por un lado el material, inanimado de los objetos y el animado del hombre y la sociedad. Difiere porque plantea una cosmología que confiere a los objetos códigos, intencionalidades y agencias (acciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio, de servicio) que comparten con los humanos. La alasita da cuenta de un código tradicional particular de la vida cotidiana de los bolivianos residentes en Bs. As. en términos de las relaciones anímicas objeto-sujeto, pero que localizado/vernaculizado en las performances de la feria que llevan a cabo expresan su pertenencia a una determinada colectividad de la sociedad porteña. Pertenencia que en las performances efectuadas en Bolivia no es resaltada porque no tiene sentido.

Regímenes estatales y supra estatales de patrimonialización de expresiones folklóricas

Las perspectivas desarrolladas más arriba al tomar en cuenta la circulación del folklore en distintos formatos, soportes y contextos posibilitan analizar cómo el folklore de determinadas comunidades en el marco de la adopción del régimen de patrimonialización global propuesto por la UNESCO,[19] junto con los gobiernos nacionales es transformado en Patrimonio Cultural Intangible de la Humanidad, relocalizándolo a escala global. Dichas propuestas permiten analizar los procesos a los que son sometidas las expresiones del folklore de una comunidad mediante la atribución de valor simbólico para representar la cultura y la identidad de un grupo y su territorialización, que se presumen amenazadas. En 2014 las acciones desplegadas por el gobierno de Perú para patrimonializar la fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno e incorporarla a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad[20] generaron un conflicto con el gobierno de Bolivia que reclamó que las danzas como la morenada, kullawada, llamerada,

[19] Una exposición del mismo se encuentra en https://ich.unesco.org/es/que-es-el-patrimonio-inmaterial-00003

[20] Inscripta en la lista en el 2014 https://ich.unesco.org/es/RL/la-fiesta-de-la-virgen-de-la-candelaria-en-puno-00956

caporales, diablada y waca wacas folklóricas exhibidas como parte de la celebración dedicada a la virgen, eran propias de Bolivia y que incluso un tema musical de morenada incluido en el video de postulación ante la UNESCO era propiedad del boliviano Raúl Mamani Choque.[21] Previamente, en el 2009, reclamos sobre la propiedad patrimonial de la danza y el traje de la Diablada[22] atravesó las discusiones entre los gobiernos de Bolivia y Perú incorporando en esta oportunidad al de Chile.

Recientemente la declaración de la feria de las Alasitas Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la Unesco en 2017 no estuvo ajena a debates sobre la controversia de sus orígenes entre los gobiernos de Bolivia y Perú[23], zanjándose políticamente el conflicto eliminando de la postulación boliviana la referencia a la historia.

El régimen[24] de patrimonialización de la UNESCO introduce una regulación supranacional sobre las expresiones del folklore de una comunidad, que se presume ha dado su consentimiento, muchas veces sin conocer el impacto del régimen en la vida comunitaria. Dicho régimen regula una política global de representación de las identidades y referencias simbólicas de comunidades en general periféricas con respecto a poderes centralizados, que además va a legitimar. Su aplicación introduce nuevos agentes (funcionarios y técnicos estatales y supra estatales, empresas de turismo, etc.) y agencias (planes de salvaguarda y monitoreo del desarrollo de la expresión folklórica comunitaria, incorporación de sistemas de arbitraje, nuevos escenarios para llevar a cabo la misma, modalidades de participación comunitaria etc.) de nivel extracomunitarios que influencian el proceso del folklore. Dicho régimen es mediatizado por el gobierno de la nación que adhiere al mismo, y lo traduce en el territorio nacional y opera sobre la solicitud de postulaciones del patrimonio, los procedimientos de

---

[21] https://lifestyle.americaeconomia.com/articulos/el-otro-juicio-internacional-de-bolivia-la-disputa-ante-la-unesco-por-bailes-patrimoniales

[22] Reclamo de Bolivia al respecto http://eju.tv/2009/08/diablada-bolivia-tiene-argumentos-para-su-danza-registrada-en-unesco-como-patrimonio-del-pas/

[23] El juego de las alasitas se realiza en el santuario de Qoyllurit'i,(Perú)

[24] Régimen en términos clásicos se refiere a un conjunto de Reglas y normas que regulan las relaciones entre un gobierno estatal y la sociedad. Los regímenes internacionales se producen a través de negociaciones entre actores de distintas escalas y poder.

selección, los grupos de actores e instituciones legitimados para participar en el proceso, en el desarrollo y componentes de la gobernanza del patrimonio.[25]

En consecuencia, la patrimonialización extiende la trama contextual de la producción de la expresión folklórica comunitaria, ahora tiene un alcance global, incorpora agentes y agencias no tradicionales, genera nuevas posiciones institucionales, promueve dinámicas y situaciones imprevistas muchas veces conflictivas e introduce una serie de regulaciones orientadas a prevenir factores que atenten con la preservación del folklore como patrimonio, muchos de ellos resultados imprevistos de la propia patrimonialización. Por lo expuesto el régimen de patrimonialización es una producción meta cultural que se aplica al folklore, lo resignifica[26] le incorpora nuevos propósitos, por ejemplo, interés turístico a través de una ingeniería socio económica política y simbólica que apunta a la gobernabilidad de la sociedad en términos de diversidad [27] y en la que las relaciones de poder entre los participantes son de magnitudes distintas: global, nacional y comunitaria.

Bajo la noble misión de la salvaguardia del patrimonio cultural intangible se aplica una grilla de categorías: patrimonio cultural tangible, intangible, natural que responde a criterios institucionales y no a los de la propia comunidad, se les impone la tarea de conservar su folklore y participar en dicha tarea, muchas veces, desconociendo como se define la comunidad y hasta donde se extiende (quiénes son sus miembros, qué status tienen en la comunidad) y se la presume homogénea. Por ejemplo si la patrimonialización se refiere a las tradicionales devociones a los santos en altares domésticos, seguramente no participan miembros que son ateos, evangélicos, y otros grupos religiosos que no practican el culto a los santos ni creen en ellos aunque sean parientes y vivan en la misma comunidad quienes, además, seguramente rechazarán las devociones a los santos en términos de la representatividad cultural de la comunidad con fines de incorporarlos a rutas de turismo religioso, por lo que se puede originar un conflicto intracomunitario.[28] Abordar la diversidad del folklore en términos de los proceso de

[25] Bendix, 2013.
[26] Kirshenblatt-Gimblett 1998, 2004 en Bendix , 2013:23
[27]Hannerz, 2006: 79 en Bendix, 2013:23
[28] He documentado testimonios de conflictos dentro de una misma familia en torno a la devoción tradicional en los altares domésticos y el desplazamiento del mismo dentro de la vivienda familiar por la disidencia entre integrantes de una misma generación.

patrimonialización para su inserción en un contexto transnacional implica desarrollar complejas operaciones de traducción cultural para un público global que impone una labor reflexiva por parte de los productores de las formas expresivas folklóricas, al respecto. Se producen transformaciones, adaptaciones, reformulaciones por ejemplo se confeccionan manuales de comportamiento para turistas- normas sobre cómo conducirse en distintos espacios comunitarios- y para la comunidad productora de la expresión folklórica- pautas sobre el tiempo y desarrollo de la atención al turista. Para realizar las performances de las danzas rituales por su extensa duración y para ser presentadas en clave intercultural, se exhiben fragmentariamente, no en su totalidad, cantos sagrados ejecutados por el líder religioso son interpretados con modificaciones por coros infantiles ante los visitantes de la comunidad. Los procesos de traducción cultural requieren como se refirió en el caso de las alasitas poner en relación ontologías que incluso difieren de aquella prevaleciente en la concepción que sustentan los regímenes estatales de patrimonialización y de la Unesco como la escisión que estos últimos viabilizan entre patrimonio cultural tangible e intangible, la separación del mundo material del inmaterial y, luego, de establecer escisiones plantean generar sinergias mutuas como si fueren entes escindibles. Por lo que una pregunta que surge es cuál es el impacto del régimen -que aplica la Unesco para interpretar y comunicar expresiones folklóricas en las mismas. Justamente, cuando difieren de la lógica moderna que ostenta la institución. En qué medida quienes sustentan dichas manifestaciones mantienen el control sobre su valor en la representación de ellos mismos y de su identidad diferencial, cuando las manifestaciones ingresan al régimen supra estatal del patrimonio de la Humanidad. En otro nivel se podría preguntar en qué medida en las selecciones del folklore a patrimonializar prevalecen los intereses y las orientaciones de los gobiernos nacionales por encima de las propuestas comunitarias. Cada vez más los gobiernos de países presentan mayor número de postulaciones para las declaraciones de inclusión en la lista Representativa del Patrimonio Cultural Intangible de la Humanidad, y solicitan asistencia internacional a tales efectos, aunque las manifestaciones postuladas gocen de plena vitalidad, no se encuentren en riesgo de desaparecer, ni sus productores reclamen dichas declaraciones pero están vinculados con otros

intereses como por ej. los comerciales caso del el pisco, o la gobernabilidad de comunidades periféricas con respecto al poder político central.

Una modalidad singular en relación con las políticas del patrimonio cultural intangible es la que han adoptado las provincias patagónicas. Estas vienen realizando anualmente el *Encuentro Patagónico de Patrimonio Cultural Inmaterial* [29] para establecer un trabajo colaborativo a nivel regional para la gestión del patrimonio cultural inmaterial compartido y para el desarrollo y la salvaguardia del mismo. En tal sentido la provincia de Santa Cruz trabaja en el proyecto La Quillanguería patagónica, Neuquén aborda las Cantoras del norte neuquino, los Crianceros trashumantes de la zona norte de la provincia del Neuquén y la celebración del Wiñoy Tripantv – Xipantv (Mapuche), Río Negro efectuó el re conocimiento a los saberes tradicionales que los pobladores intercambian en la *Feria Zonal de Intercambio de Semillas y Plantines. "De la Tierra a las Raíces"* en Bariloche, y en este mismo Municipio se declaró como expresión y manifestación intangible al grupo de teatro IVAD. (2017) y La Pampa trabaja sobre el We Tripantu de los Ranqueles, la Payada y el asado con cuero. Esta iniciativa abre un interesante trabajo cooperativo que trasciende los límites políticos de las provincias a los que muchas expresiones folklóricas exceden territorialmente.

La relocalización del folklore en el mundo digital

Un tercer caso de relocalización del folklore es su alojamiento en el mundo digital y su circulación en internet, como es el caso de sitios dedicados al tradicional culto a San La Muerte. Junto con el Prof. E. Urbano[30] observamos al respecto que los discursos emitidos a través de los sitios de internet que tienen el propósito de trasmitir la devoción a San La Muerte (SLM), expresan convenciones en torno a su significado y cómo se deben llevar a cabo acciones en torno al santo, es decir se busca actualizar hábitos interpretativos colectivos en los receptores en torno a SLM. Interpretación que presenta fronteras a partir del discurso oficial de la Iglesia Católica y de los incrédulos.

[29] El primero fue realizado en Viedma en 2017, al año siguiente se efectuó el segundo en Neuquén
[30] Dupey y Urbano (en prensa)

La comunidad de seguidores, adoradores y devotos, según las operaciones configuradas en la página web y actuales perspectivas del Folklore, sería aquella cuyos miembros comparten determinados hábitos regulativos en la composición del significado de San La Muerte. Es decir, que el grupo se identifica a partir de compartir una interpretación común sobre SLM que resulta de hábitos de la mente. El sitio web constituye un canal que posibilita la transnacionalización de la comunidad de interpretantes sobre SLM y sus posibilidades de comunicación mediada por ej. se recuerdan y acuerdan festividades como el Día del Señor de la Muerte, y el Día de los Muertos que se conmemora el 2 de noviembre de cada año. En próximos estudios se abordarán las modalidades participativas de los visitantes el sitio web. De este modo, se espera dirimir qué visitantes participan como devotos con respecto a seguidores regulares, simpatizantes, visitantes ocasionales etc. qué conexiones se plantean entre ellos y entre la comunidad virtual y la presencial. Si el sitio constituye un espacio de compromisos, de afinidades o también se dan disensos, y transformaciones. Con estos ejemplos se ha tratado de ilustrar los procedimientos empleados en la comunicación electrónica del folklore cuya intención es el sostenimiento de la comunidad interpretativa de creencias y prácticas folklóricas, comunicación que contribuye a la tradicionalización de las mismas dando continuidad y consistencia al replicarlas. Se podría sostener que la red es una nueva posibilidad para la expansión del folklore como proceso en un nuevo contexto. Incluso se podría afirmar que se trata de una red vernácula en el sentido de que genera un enclave en el que una comunidad virtual afirma una tradición particular, para encontrar la fuente original de las creencias y el culto del presente.

Una cuestión central en el sitio de internet es la propuesta de continuidad y el crecimiento del culto a través de la expansión de las prácticas regulativas que lo rigen.

Conclusiones

A partir de revisar cómo ha sido pensada la alteridad que da cuenta el folklore, y la circulación de este último así como también sus consecuencias se evidenció

que las posiciones teóricas de la disciplina del Folklore se han desplazado desde las que adoptaban una perspectiva con una circulación acotada a un grupo apegado al pasado, desconectado del presente - cuya frontera contrasta con los valores de la Modernidad- y está marcado por la vernacularidad hacia las actuales orientaciones que abarcan contextos más amplios, grupos folk anclados en el presente, cuyas manifestaciones se definen por su relación con la cultura hegemónica o con regímenes institucionales de distinto nivel político. Esta apertura generó la posibilidad de analizar cómo se relocalizan expresiones tradicionales y se constituyen comunidades folk en contextos en los que prevalecen la movilidad transnacional de poblaciones, políticas culturales estatales y supra estatales en relación con la diversidad y el desarrollo de tecnologías digitales que median en el proceso del folklore. Los actuales recursos analíticos favorecen el debate sobre el valor social, simbólico y político del folklore de acuerdo a las perspectivas y agencias de sus productores en el marco de las políticas referidas a las identidades y sus modos de representación en un contexto global que se plantea como plural e intercultural.

Bibliografía

Acevedo, V. J., Espinoza, A. L., López, M. A., & Mancini, C. E. (2009). La Feria de las Alasitas de Parque Avellaneda, Ciudad de Buenos Aires, y sus vinculaciones con la tradición andina de miniaturas. *Temas de Patrimonio Cultural Temas de Patrimonio Cultural*.

Aliano, N. et. alt. (2018) Reflexividad y roles en el trabajo de campo etnográfico, *Condenados a la reflexividad? apuntes para repensar el proceso de investigación social*. Comp. Piovani, J. I. CLACSO. Biblos.

Bauman R. and Ch. L. Briggs 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. Annual Review of Anthropology 19:59-88

Bauman. R. "Actuación mediacional y la "autoría" del discurso. Patrimonio Cultural y Comunicación, Museo de Motivos Argentinos J. Hernández, 2000, pág. 31-49. (Traducción: Fernando Fischman)

Bendix, R., Eggert, A., & Peselmann, A. (Eds.). (2013). *Heritage regimes and the state* (Vol. 6). Universitätsverlag Göttingen.

Bourdieu, P., Wacquant, L. J., & Dion, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva* (No. 306 B6).

Briones, C. (2005). Cartografías argentinas. *Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires: Antropofagia*.

Circosta, C. (2015) Alasitas: Mitos, tradición y modernidad Anfibia, Universidad Nacional General San Martín

Dupey, A.M et.alt (2017) El folklore en el marco de la construcción de la modernidad. Geopolítica del conocimiento y las políticas de la alteridad Buenos Aires, *Temas de folklore. Textos Fundacionales de la disciplina del folklore* Oficina de Publicaciones Facultad Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Dupey, A.M y E. Urbano (2018) La comunicabilidad y circulación del folklore en la web. Aproximaciones a su estudio Folklore Latinoamericano Buenos Aires, UNA, (en prensa)

Giorgis, M. (2000). Urkupiña, la Virgen migrante. Fiesta, trabajo y reciprocidad en el Boliviano Gran Córdoba. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy*, (13).

Gramsci, A. (1986). Observaciones sobre el folklore. *Literatura y vida nacional.*, *2*, 239-245.

Mouffe, C. (1985). Hegemonía, política e ideología. *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina. México: Siglo XXI Editores*.

Piovani, J. I. (2018). *¿Condenados a la reflexividad? apuntes para repensar el proceso de investigación social*. CLACSO. Biblos.

Portelli, H. (1998). *Gramsci y el bloque histórico*. Siglo XXI.

Ramirez, L., & Levy, S. (2010). Common sense and conflict: Impact of lay theories on intergroup relationships. *Universitas Psychologica*, *9*(2), 331-343.

Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros Editorial

Sendón, P. F. (2015). Golte Jürgen y Doris León Gabriel, Alasitas: discursos, prácticas y símbolos de un «liberalismo aymara altiplánico» entre la población de origen migrante en Lima. Instituto de Estudios

Peruanos/Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas»/Universidad Nacional de Juliaca, Lima, 2014. *Journal de la société des américanistes*, *101*(101-1 et 2), 353-356.
URL : http://journals.openedition.org/jsa/14436

Folklore e identidad: ¿una relación inescindible?

Fernando Fischman

Los espacios para el debate sobre los estudios folklóricos constituyen ocasiones para revisitar su historia, sus conceptos y delinear caminos para el futuro. Un futuro que, como un rasgo inherente a los fenómenos que se constituyeron como su objeto de estudio, aparece siempre como improbable. Siempre a punto de desaparecer y, sin embargo, siempre vigente…

Esa búsqueda en la historia supone situarse en varios planos: en el de la historia de las ideas, en el de la historia política y en la historia de las instituciones académicas, que siempre se entrecruzan.

Folklore e identidad son dos términos que suelen ir de la mano, no porque haya una afinidad intrínseca entre ellos sino porque hubo una construcción histórica de esa asociación que se remonta al Romanticismo y que se fue solidificando mediante el trabajo de pensadores, artistas, políticos y a través de instituciones a lo largo de más de dos siglos de distintas maneras en diferentes lugares según las dinámicas de cada sociedad.

En este escrito voy a situarme en un punto de esa intersección entre la historia de las ideas, la historia política y la historia de las instituciones académicas en Argentina. Me refiero a un momento específico, extendido a lo largo de dos décadas, en el que se procuró repensar algunas de las bases en las que se habían fundado los estudios folklóricos, con resultados, como procuro demostrar,

disímiles: las décadas de 1980 y de 1990. Se trata de un período en el que la producción intelectual de los estudios folklóricos pone en tensión la relación entre folklore e identidad en nuestros ámbitos de discusión. Este debate luego se va apagando por diversas razones entre las que cabe mencionar la falta de interlocutores que quisieran adentrarse en la cuestión y el surgimiento de otras temáticas como más relevantes, pero es una discusión que hoy vale la pena recuperar.

En ese lapso se intenta redefinir la relación entre folklore e identidad y dejar de plantearla como una premisa sino empezar a considerarla como resultado de un proceso. Esa controversia se da en un doble anclaje dialógico. Por un lado, *los estudios folklóricos en el marco de la academia*, con las ciencias sociales, en particular la antropología. Por otro lado, *los estudios folklóricos en el marco de la academia*, con los folklorólogos situados en los institutos de formación artística.

La discusión con los cientistas sociales tiene como objetivos primordiales explicitar el modo en que los conceptos utilizados en los estudios folklóricos pueden generar conocimiento socialmente relevante y desacoplar al folklore de cualquier asociación con posturas esencialistas, nociones sustancialistas de identidad y con ideologías nacionalistas

La discusión con los folklorólogos ubicados en el campo de la formación artística tiene como meta poner en cuestión conceptos establecidos y de uso habitual en su producción como *identidad* y *tradición*, a partir del desarrollo de una crítica fundada

Es así como en el espacio académico, el Folklore comienza a defender su legitimidad como una ciencia social. Con las áreas de formación artística, con quienes por obvias razones no tiene que discutir la legitimidad de la disciplina -el folklore es un campo establecido- propone someter a debate los conceptos prevalecientes.

Esta lucha discursiva se da en muchos planos -en los congresos y en los pasillos de los congresos, en los departamentos, en las aulas y en los corredores de las facultades en esas dos décadas intensas- pero se fundamenta en las publicaciones académicas donde mediante su análisis es posible determinar qué se discute y en qué términos se lo hace.

En tal sentido, voy a recuperar la propuesta teórica y metodológica de una de las figuras señeras del campo, Martha Blache y plantear lo que a mi juicio fueron los alcances de sus planteos y también ciertas de sus dificultades y bosquejar algunas ideas para retomar. Tomo esta perspectiva en particular por razones conceptuales y de política académica, entre ellas:

-por su relevancia en las discusiones de la época

-porque apagadas hoy algunas de esas disputas, sus formulaciones tienen implicancias en los debates contemporáneos

-por el empeño que esta especialista puso en procurar renovar el campo de los estudios folklóricos en nuestro país en base a una producción intelectual reflexiva, pero también a través de acciones de gestión en la Sección Folklore de la Universidad de Buenos Aires, como la fundación y sostenimiento de la Revista de Investigaciones Folklóricas que adquirió circulación internacional y la traducción de autores extranjeros al castellano

Tomo como hito principal la formulación "dura" de su propuesta cuestionadora, que fue el trabajo *"Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore"* que Blache desarrolló en colaboración con el semiólogo y metodólogo Juan A. Magariños de Morentin y presentó en el Congreso Iberoamericano de Folklore de Santiago del Estero de 1980, pero que se continuó en una serie de artículos posteriores. No obstante, Blache venía prefigurando dicha propuesta en publicaciones individuales anteriores y la extendió después en otras obras que difundió paralelamente a las que escribió en colaboración.

Ese planteo inicial fue seguido por una serie de artículos en los que a través de un trabajo reflexivo ambos autores fueron refinando la definición. Bosquejaron un concepto de "grupo folklórico" (1986), presentaron lineamientos metodológicos para el análisis de la narrativa folklórica (1987; Magariños de Morentin, 1994), revisaron su definición inicial (Blache y Magariños de Morentin 1992), y abordaron la noción de contexto (Magariños de Morentin, 1993; Blache y Magariños de Morentin, 1993). Es decir, que podemos hablar de dos décadas de trabajo concreto sobre una conceptualización rigurosa.

En aras de la precisión, y porque es importante destacar que la producción intelectual no surge de la nada, es necesario decir que la base fundante de esta discusión precede a este momento puntual en algunos años, primero cuando

Blache empieza a poner la mirada en actores que no estaban presentes anteriormente en las descripciones predominantes en la folklorística local y luego cuando comienza a debatir dentro del campo del folklore mismo con dos herramientas: la historización y la búsqueda de exactitud conceptual.

Entiendo a dichos "Enunciados…" como una pieza retórica mediante la que plantea una posibilidad de innovación que permita a los estudios folklóricos dar cuenta de la complejidad de los fenómenos que estudia. La caracterizo como un "pieza retórica" porque procura persuadir, a unos -los cientistas sociales, en particular los antropólogos- de que el folklore es efectivamente una ciencia, y a otros, -quienes se desempeñan en instituciones de formación artística- de que los conceptos que utilizan están perimidos.

Es importante notar el énfasis con que a partir del regreso de su formación en la Universidad de Indiana en la década de1970 Blache se aboca a los temas históricamente tratados por los estudios folklóricos, pero con una mirada que atiende a las complejidades que estos fenómenos presentan. Es así como analiza narrativas de creencia -memorates- en las que incorpora variables contextuales como componentes relevantes que anclan su análisis en una realidad social, como el hecho de que son relatadas por migrantes paraguayos procedentes de comunidades rurales en sus lugares de residencia actuales, los barrios periféricos de las grandes ciudades (Blache 1983). También se adentra con una mirada crítica en las temáticas más ligadas a concepciones cristalizadas del Folklore cuando investiga fiestas (Bomben y Dupey, 2016). Por ejemplo, en su análisis de la Fiesta de la Tradición en San Antonio de Areco (1979), pone la lente en la intervención institucional de distinta índole, desde organismos estatales (el municipio, la oficina de turismo) hasta asociaciones de la sociedad civil como organizaciones tradicionalistas.

Este cambio de foco es muy sustancial, más allá de que 40 años después en ámbitos académicos casi nos parezca una obviedad la participación de actores de distintos estamentos en la conformación de una fiesta, porque fue publicado tiempo antes de que Hobsbawm y Ranger (1983) publicaran *La invención de la tradición* (*The Invention of Tradition*) y ya está diciendo ahí, frente a las concepciones prevalecientes acerca de la ancestralidad de la cultura gauchesca que ésta se sostiene no en saberes transmitidos en forma empírica sino en activaciones

institucionales que son las que ponen ciertos saberes en circulación. Ese análisis implica poner el dedo en un lugar inconveniente ya que hace visible algo que hasta entonces pasa desapercibido porque no es conceptualizado, por varias razones relacionadas:

-el aparato teórico-metodológico predominante está orientado hacia la trasmisión oral y el aprendizaje empírico en los que no entran los canales institucionales.

-el tinte ideológico conservador del campo tampoco permite ver el entramado entre lo institucional y la circulación de saberes a través de la tradición oral.

Posteriormente, estudia fiestas en la provincia de Santa Fe, en la localidad de Esperanza, la Fiesta Nacional de la Agricultura y la Fiesta de la Cerveza en las que otra vez pone la mirada en las acciones que realizan las instituciones estatales (Blache, 1983). Esto lleva a otro descentramiento del foco que, desde por lo menos la década de 1940, había tenido el folklore en nuestro país a partir de las influyentes elaboraciones de Augusto Raúl Cortazar basadas en la dicotomía entre sociedad "folk" y sociedad "urbana".[1]

Estas investigaciones, realizadas en la década de 1970 van a dar pie a un proyecto de sistematización explícita de las reformulaciones que propone para este campo.

Blache opta por efectuar una crítica a las miradas prevalecientes desde la década de 1940, consolidadas ya como verdades irrefutables y se aventura por otros caminos, en diálogo con la antropología lingüística y la semiótica, más afín a las discusiones internacionales que tienen lugar desde la década de 1960 y llevan a una reformulación del campo. Esa reformulación la había aprehendido durante su formación en la Universidad de Indiana donde la fuerte tradición filológica centrada en la clasificación de textos estaba dando paso, o más bien estaba siendo empujada, por enfoques contextuales.

Es importante recordar que la Universidad de Indiana era el lugar de trabajo de Stith Thompson, que formuló el índice de tipos del cuento folklórico que continúa siendo hasta el día de hoy uno de los pilares de los estudios folklóricos en una de

[1] Augusto Raúl Cortazar desarrolló una prolífica carrera de la que dan cuenta particularmente sus publicaciones a lo largo de cuatro décadas y mediante las cuales planteó los lineamientos dominantes en el campo de los estudios folklóricos en Argentina (ver Cortazar 1939, 1942; 1944; 1949; 1949; 1975).

sus ramas, la tradición filológica, pero ahí mismo -y también en otros centros de referencia para el Folklore como la Universidad de Texas o la de Pennsylvannia- se estaban concretando nuevas aproximaciones más ligadas a la antropología, como las de su director de tesis, Richard Dorson y también la etnografía del habla desarrollada por Dell Hymes.

Igualmente, no está de más recordar que en nuestro ámbito sí se pensaba en términos de contexto, basta mencionar la propuesta cortazariana aunque dentro de un aparataje conceptual que limitaba los alcances de esa noción.

Entonces, Blache propone replantear los fundamentos del campo. Con ese fin tiene que discutir con las perspectivas ya establecidas en los estudios folklóricos, especialmente con las concepciones prevalecientes en el ámbito académico donde se desempeña, el Instituto de Ciencias Antropológicas y el Departamento de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Y con las que se difunden en las instituciones de formación artística.

En la Facultad de Filosofía y Letras, donde Folklore había sido una licenciatura por un lapso corto en la década del 50, se produjeron numerosos cambios entre las décadas de 1970 y 1980. Un Plan de Estudios sancionado en 1976, luego del golpe cívico-militar había producido una nueva estructura departamental. En ese Plan, Antropología se había separado de Historia, a la que había estado unida por un lapso breve luego de la intervención a la Facultad de 1974. Asimismo, se había establecido un plan con materias anuales y un riguroso ordenamiento por año, luego del cual se otorgaba el título de Licenciado o profesor en Ciencias Antropológicas (Smolensky y Gurevich s/f). En ese Plan de Estudios había una numerosa cantidad de materias del campo: Folklore, Folklore Argentino y Americano I Y II y la orientación en Folklore con materias como Dialectología Hispanoamericana, Metodología y Técnica de la Investigación Folklórica, Folklore Español, Seminario de Folklore I y II.

En 1985 se cambia el Plan de Estudios proveniente de la dictadura. En él puede advertirse un cambio de perspectiva principal en lo que se refiere al campo antropológico que pone énfasis en una dimensión social que, en los contenidos generales anteriores, salvo ligeras excepciones, no existía. Dicha renovación propone una lectura de los fenómenos culturales desde una óptica procesual y crítica que se manifiesta en la incorporación de materias como Antropología

Política, Económica, Simbólica, Métodos Cuantitativos, Epistemología y Métodos de la investigación social (Bialogorski y Fischman 2003). Ello trae como consecuencia la reducción de las materias etnográficas y también del Folklore que, de la abundancia de "folklores" como se desprende de la enumeración anterior se reduce a una materia única, Folklore General, que pasa a formar parte del Ciclo de Grado.

En la década de 1980, los jóvenes docentes relataban historias de su reciente formación en la carrera a los aún más jóvenes alumnos en las que se recordaba el pintoresquismo de los contenidos de los "folklores". Una vez que se tamizaban los aspectos anecdóticos que remitían a contenidos del Plan de Estudios vigente hasta 1985, es decir, ya superados en ese momento con el nuevo Plan, se le reconocía al folklore el valor de haber incentivado y favorecido el trabajo de campo en sectores periféricos de las grandes ciudades y en áreas semirurales y rurales y a través de él, el contacto con los sectores populares y con sus problemáticas específicas.

Subsistía, no obstante, como objeto de cuestionamiento la poca capacidad explicativa de las investigaciones y, principalmente, la especificidad del campo: La pregunta que resonaba era ¿Qué tiene eso que Uds. llaman folklore o estudios folklóricos que justifique que sigan reclamando para sí un estatus singular con respecto a las ciencias antropológicas?

En las ciencias sociales argentinas, en los años posteriores a la recuperación de la democracia, en una etapa de auge y crecimiento de la antropología social en la Universidad de Buenos Aires, el área de Folklore era vista como un remanente de producción descriptiva al que se le perdonaba la vida por haber sido hasta ese momento el refugio para aquellos que no querían involucrarse en el área de Etnología liderada por Marcelo Bórmida.[2] Por lo tanto, para los estudiantes de antropología de la década del 70, la orientación de "Folklore" era el lugar donde podían estar.

Con relación a la discusión con los científicos, no es que el Folklore antes no se auto titulara "ciencia", sino que los interlocutores ante quienes tenía que defender su estatus científico en el país habían cambiado. Consecuentemente, los criterios de validación de su producción lo habían hecho. De un campo vasto (y

[2] La relación entre Etnología y Folklore y sus dos figuras dirigentes en el marco de la Universidad de Buenos Aires -Marcelo Bórmida y Augusto Raúl Cortazar – son desarrolladas extensamente en Briones y Guber, 2008.

ampliamente definido) como el de las "ciencias humanas" ahora tenía que validar sus medallas en el vasto campo de las ciencias sociales (también ampliamente definido). Se trataba de un campo en crecimiento en ese momento, era la etapa de recuperación de la democracia en la que en la misma universidad se creó la Facultad de Ciencias Sociales (en la que antropología no estaba).

En ese marco es que los estudios folklóricos tienen que defender su legitimidad a partir de la puesta en cuestión de conceptos establecidos. Ese es el proyecto que Blache lleva a cabo con Juan Ángel Magariños de Morentin, y tiene como documento fundacional los *"Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de folklore"* que mencioné y que voy a analizar luego.

Los *"Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de folklore"*, aunque no es el único artículo, sino que, como vengo diciendo, es uno de una serie que comienza en la década de 1970 y continúa hasta la de 1990, es la pieza fundamental de esa discusión. Por varios motivos concurrentes:

-por su contenido

-por su utilización en distintos ámbitos: en los proyectos de investigación financiados por organismos de ciencia y técnica y principalmente por su utilización en el programa de Folklore General de su cátedra, donde figura hasta el día de hoy. Estamos hablando de más de 35 años.

-porque fue replicado en distintos programas de materias en diferentes instituciones: institutos de formación docente, artística, y profesional (escuelas de turismo) por egresados de la UBA

Ese trabajo es una interesante pieza en sí misma en la que a través de una detallada argumentación se plantea persuadir de la relevancia de un desarrollo teórico y metodológico "verdaderamente científico". Traza, así como objetivo "restructurar los puntos de partida para una teoría científica del folklore".

Aunque el artículo está firmado por Blache y Magariños, hay suficientes marcas autoriales que dan cuenta que la que se pone en el centro de la discusión es Blache. La principal es que en algún punto menciona *"en un trabajo anterior realizado con Juan Ángel Magariños de Morentin"* (pág. 7) con lo cual se evidencia que es Blache quien enuncia. Además, en este texto aparecen expresiones, frases prefiguradas en trabajos anteriores individuales de ella como los de San Antonio de Areco o Esperanza en Santa Fe lo que muestra un proceso de maduración de las ideas que

llevaba largo rato. Tiene sentido porque es ella quien proviene de este campo disciplinario y es quien tiene el interés principal en discutir premisas hasta ese momento incuestionables. Lo hace sosteniéndose en la propuesta metodológica de Magariños con un fuerte anclaje en la semiótica cognitiva.

Ese intento por posicionar el folklore en el marco de las ciencias sociales se evidencia desde el título mismo. Se trata de formular "enunciados" que serán "tentativos", es decir sujetos a revisión y refutación, que lleguen a una definición del concepto mismo de folklore. Es decir, una empresa como se ve, bastante ambiciosa que llega a cuestionar lo que, hasta ese momento es una noción establecida. Plantea entonces la necesidad de discutir la disciplina, su objeto de estudio y la base social de los fenómenos que analiza. Como parte de esta empresa por desestructurar conceptos cristalizados, uno de sus focos está en el cuestionamiento a la ambigüedad terminológica vigente.

Cierto es que resulta algo paradójica la combinación de estilos de esta obra que postula la necesidad de un enfoque científico. Por un lado, se lee como un ensayo que prescinde casi de las citas bibliográficas que es una marca del género "escrito académico" (hay solo 3 y dos son obras propias). Por otro lado, presenta bastante aridez para la lectura por la utilización de términos que no son corrientes ni en la antropología ni en las disciplinas artísticas: metacódigo, por nombrar uno. Se puede interpretar que esta hibridez estilística responde también a la heterogeneidad de interlocutores a quienes procura interpelar.

También, cuando crítica afirmaciones o posturas de otros autores lo hace imprecisamente: *"los trabajos de los autores hispanoamericanos"* (pág. 6) -sin especificar a qué autores se refiere-; *"en nuestro país ciertas propuestas teóricas han sido adoptadas como principios irrefutables por quienes se interesan por el folklore"* (pág. 6) -sin aclarar de qué propuestas se trata ni de quiénes son los que "se interesan por el folklore"; *"la actitud de quienes han encarado estudios folklóricos no ha sido en muchos casos estrictamente científica" y "que los enfoques teóricos no han sido suficientemente sistemáticos"* (pág. 6) -sin citar bibliografía que sustente estas afirmaciones;

> *"Al menos, entre los autores hispanoamericanos no hay acuerdo en cuanto al lapso transcurrido para considerar a un fenómeno como tradicional"* (pág.

> 12); *"Ha sido una tendencia frecuente entre los especialistas hispanoamericanos limitar la manifestación a un área geográfica. Algunos (sic) sostienen que el ámbito rural es el único apto para generarla"* (pág. 14).

Si bien es cierto que la obra citada dos veces es un trabajo anterior *"Síntesis crítica de la Teoría del Folklore en Hispanoamérica"* y de ahí proviene el análisis que le permite hablar genéricamente de los "autores hispanoamericanos" no deja de ser evidente el intento de no personalizar la discusión y de posicionarse en un plano rupturista con *toda* la tradición disciplinaria continental anterior.

En su crítica a la ambigüedad terminológica, se plantea que términos como "popular", "colectivo", "tradicional", provienen del empleo en el lenguaje cotidiano, pero, los practicantes del campo saben que esos son tres de los ocho rasgos con los que Augusto Cortazar había definido a los fenómenos folklóricos con lo que, sin nombrarlo, está cuestionando su definición, que era la predominante e indiscutida hasta aquel momento y también adoptada mayormente en América Latina. En 1975 se había publicado el libro *Teorías del Folklore en América Latina* editado por Manuel Dannemann en Venezuela. El volumen ofrecía una foto bastante representativa de los estudios folklóricos en el continente. Los ensayos muestran una gran cantidad de nociones compartidas, influidas por las ideas de Cortázar, que también participó con una obra póstuma (murió en 1974).

En este trabajo de posicionamiento en el marco de las ciencias sociales los "enunciados" se ubican en una línea racionalista para oponerse a las miradas "románticas". Con cierta ironía, el texto afirma:

> *"Se ha confundido al folklore con el amor a lo nuestro, al terruño. En tanto no se espera que el físico ame al átomo para estudiarlo o que el botánico quiera a la planta para describirla, clasificarla y analizarla"* (pág. 6)

Se plantea una antítesis con respecto a los componentes románticos del campo a través de una comparación con la física o la biología (¿ciencias exactas y naturales como prototipo de la "ciencia"?) como un ideal implícito a alcanzar y un

distanciamiento con respecto al discurso de tinte nacionalista, la mención a "lo nuestro" o a "el terruño".
Y luego:

> *"Observamos a menudo, al menos en la Argentina, que por el solo hecho de que un libro o un artículo traten sobre el campesino, el gaucho o el criollo ha bastado para clasificarlo como producción folklórica sin tener en cuenta si al abordar estos temas el autor ha tenido en consideración las especificidades del hecho folklórico".* (pág. 6)

Se van entonces deslindando categorías muy densas establecidas como atinentes a los fenómenos folklóricos:

-no es el campesino un eje relevante

-no es el gaucho un sujeto que *per se* tenga que ligarse a lo folklórico

-no es el criollo un objeto de estudio necesariamente pertinente

Es decir, aquellos a quienes el término "folklore" en su acepción generalizada en el campo considera la base social de los fenómenos folklóricos.

Y se van deconstruyendo premisas establecidas, siempre tomando como ejemplo a fenómenos estudiados por la folklorística (*"danza o práctica mágica"* (pág. 8); *el culto a la Difunta Correa,* (pág. 14) *"enseñarle a usar un tipo de vestimenta"; "a creer en una leyenda", "a tejer una manta"; "a construir una vivienda" o "a celebrar una fiesta*" (pág. 13). Es decir, siempre en diálogo con la producción del campo que se propone deconstruir.

En este esfuerzo por mostrar rigor metodológico se discute la noción de "tradición" y se plantea que "un fenómeno no necesariamente debe transmitirse por vía generacional, sino que puede ser por sucesión".

Luego se propone "considerar las especificidades del hecho folklórico" que se van desgranando en nueve enunciados hasta llegar a una definición de Folklore que se caracteriza como provisional: *"Es un mensaje social con contenido identificador-diferenciador, interpretable según el metacódigo no institucional vigente en el grupo de los sucesores sustitutivos de quienes lo generaron"* (pág.15)

Es decir, como un efecto de significación que producen determinados mensajes en su circulación. En la definición entonces, se plantea que el fenómeno folklórico

es un comportamiento que genera grupos de identidad. El concepto que queda sin problematización es el de "identidad". Folklore e identidad siguen de la mano. Esa es una de las cuestiones irresolutas que continúa reverberando en búsqueda de elaboración.

Como parte de esa empresa de discusión teórica y también de política académica hay dos artículos relevantes para la discusión acerca de la relación entre Folklore e identidad que Blache escribió hacia el fin de esa década inmensamente productiva de su carrera. Uno de ellos, denominado *"Folklore y nacionalismo en Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual*" (1991) hace un recorrido histórico por la historia de la disciplina. En este artículo, otra vez parte de la discusión con la academia argentina, fundamentaba cómo en determinado momento histórico que ubicaba en la década de 1920 a partir de la publicación de *La Restauración Nacionalista* de Ricardo Rojas, y de la *Encuesta Nacional de Folklore* realizada bajo su inspiración, los estudios folklóricos habían estado ligados al discurso nacionalista. Lo singulariza como un momento intermedio en el que el folklore se había ligado a nacionalismos de semblantes variados que no discrimina con mucha precisión, No obstante, resalta que había existido una etapa anterior encarnada por "científicos" -desde Ambrosetti hasta Lehmann-Nitsche- hacia fines de siglo XIX y principios de siglo XX, que habían trabajado de acuerdo a los criterios científicos de la época, y una etapa posterior, que comenzaba con su propia ruptura, que sería la "desvinculación actual" del título del artículo en la que se sitúa en una genealogía con las llamadas "Nuevas Perspectivas" planteadas internacionalmente en la década del 70.

El otro artículo significativo que agrega elementos para entender los alcances de su propuesta de reformulación teórico-metodológica, es el que Blache publica en 1989 *"Construcción simbólica del otro: una aproximación a la identidad desde el folklore"*. Este trabajo abiertamente plantea el modo de hacer un aporte al estudio de las identidades sociales desde los estudios folklóricos a partir del análisis del caso de las localidades de frontera en la Provincia de Corrientes, tema que fue ciertamente uno de los grandes tópicos y desafíos para las ciencias sociales de esa década. Como trabajo empírico con rigurosidad analítica es ejemplar ya que señala con fundamento el modo en que las identidades sociales se forjan en interacciones comunicativas que van construyendo la alteridad. Logra así su objetivo de

demostrar la manera en que desde este campo se puede participar de una de las discusiones más relevantes de la época. No obstante, en esa discusión queda relegado el componente básico que proviene de la tradición romántica y que media entre ambos términos, que es la *poética*. Se consideran a los mensajes enunciados en las interacciones comunicativas solo en su carácter referencial y a partir de ahí se colige el modo en que se van construyendo las imágenes recíprocas entre los pobladores de la zona fronteriza entre Argentina y Brasil. Esa cuestión tan intrínseca a la historia de los estudios folklóricos que remite a la dimensión estética de la oralidades mencionada someramente, pero no analizada. Se alude a determinados géneros de arte verbal, pero siempre a partir de la referencia a ellos de los habitantes de la región en contexto de entrevista y no de las situaciones de ejecución.

Por lo tanto, es posible afirmar que el campo de los estudios folklóricos liderados por Blache como parte de la disciplina antropológica se fue desarrollando hacia fines de siglo XX como un ámbito de discusión procurando persuadir desde una mirada constructivista, que

-la asociación con la ideología nacionalista había predominado en solo una etapa de su existencia

-se había desarrollado en un marco científico en la mayor parte de su historia -primero con los "precursores" naturalistas y luego de acuerdo con los criterios internacionales vigentes

-y además de que contaba con herramientas conceptuales propias para abordar críticamente el estudio de las identidades sociales que ya la antropología social reclamaba como espacio de su competencia, aunque estas herramientas no incluían determinadas singularidades del campo desde sus orígenes y que habían sido mantenidas en las elaboraciones teóricas llevadas a cabo en otros contextos nacionales, como era foco en la poética de la comunicación.

Por su parte, la antropología trabajó fuertemente desde la década de 1970 para desacoplar la identidad de la cultura. Desde algunos textos fundantes como el de Fredrik Barth (1976) ya no se afirma que para identificarse con un colectivo determinado es necesario compartir una cantidad de rasgos culturales. En coincidencia, la propuesta de Blache sostiene que el efecto identificatorio no se

puede determinar a priori, sino cuando efectivamente se produce, con lo que confluye con esa elaboración. En esa confluencia, se pierde la especificidad. Blache no habla de manifestaciones expresivas, ni de poética. Sí plantea como imprescindible que haya un soporte perceptual, pero puede ser un discurso referencial. No considera a la elaboración estética en sí misma como un rasgo relevante.

¿Cuál es el punto que esta propuesta deja abierto para continuar?

En el doble diálogo que desarrolla Blache con las "academias", la científica y la artística, logra poner en cuestión algunas de las perspectivas esencialistas con las que discute, sin que la propuesta sistemática que desarrolla en los "Enunciados fundamentales tentativos…" y en las publicaciones posteriores llegue a concretarse en su totalidad. Su proyecto de deconstrucción pone especial énfasis en el desarrollo de una metodología que acerque la folklorística a lo social y deja de lado el hecho de que el folklore siempre, desde las formulaciones de Herder en adelante, se centró en las manifestaciones expresivas de la cultura. Por lo tanto, para hacer un aporte al conocimiento científico entroncado indiscutiblemente en la historia del campo, hubiera sido necesario comenzar por el análisis de la dimensión estética de los discursos analizados como parte de interacciones comunicativas, para desde ahí abarcar otras dimensiones contextuales más amplias. El soporte perceptual, que Blache postula como imprescindible, debería ostentar no solo la calidad de mensaje referencial, sino tratarse de una elaboración estética con ciertos rasgos para poder sostener la especificidad de los estudios folklóricos y una continuidad con uno de los ejes de la disciplina: la existencia de expresiones poéticas en las distintas esferas de la vida social.

Cuando se examina el Plan de Estudios anterior de la carrera de Ciencias Antropológicas que mencioné donde había una abundancia de "folklores" entre los que estaba, por ejemplo, "Folklore español" -más allá de la discusión de su pertinencia o no o del sesgo hispanista que evidencia- no se puede no hacer una analogía con la carrera de Letras en la que junto con materias de crítica literaria se cursan distintas "literaturas" francesa, inglesa, estadounidense, etc. En Folklore, en Folklore español se hablaba de folklore andaluz, folklore aragonés, en una clasificación regional, de la misma manera en que se lo hacía en las de folklore argentino.

En un recorte epistemológicamente orientado hacia las ciencias sociales esa forma de circunscribir los contenidos resultaba también inaceptable. Y en ese diálogo estos intentos de reformulación de los estudios folklóricos hacen desvanecer el eje estético asociado a las historias locales y consecuentemente, su especificidad.

El desarrollo de los estudios folklóricos en el proyecto que lleva a cabo Blache tiene el enorme mérito de examinar conceptos y prácticas anteriores y formular teoría y metodología. Lo hace procurando dar un basamento metodológico constructivista con el que va deconstruyendo muchas de las nociones precedentes, menos la de identidad.

Una vez establecida la asociación entre cultura e identidad como construcción, una vez deconstruida la idea de "tradición", una vez que se desacoplan determinados comportamientos de un grupo social determinado, ¿qué queda por hacer para sostener la especificidad de los estudios folklóricos como un campo legítimo para el conocimiento de lo social?

Profundizar en la reflexión sobre el concepto mismo de "identidad" esta vez sí, incorporando el foco en la dimensión expresiva de la cultura que es constitutivo de la tradición disciplinaria. Es decir, hacer un acercamiento a las bases románticas que estuvieron en los orígenes del folklore. No es deseable regresar a una concepción descriptiva y pintoresquista, pero sí volver a poner el foco en la poética, en la creación humana en su contexto o sus múltiples contextos de realización analizando la dinámica social a partir del entramado que van tejiendo los sujetos en su interacción haciendo uso de sus recursos para la producción estética en la que ligan saberes pretéritos y mundos anticipados.

Entonces, queda una perspectiva, queda un enfoque, una forma de mirar los procesos sociales en los que ni las identidades ni la cultura desaparecen, forman parte de un entramado de vinculación intersubjetiva a través de la creatividad, del desarrollo de formas expresivas con arraigo en el pasado. Esta es también una forma de situar las producciones culturales en su contexto histórico y en la capacidad de agencia de los actores para forjar nuevas realidades a partir de experiencias pasadas.

Bibliografía

Barth, Fredrik. (1976) Los grupos étnicos y sus fronteras En F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México: Fondo de Cultura Económica.

Bialogorski, Mirta y Fernando Fischman (2003) "La asignatura Folklore en ámbitos académicos y de formación profesional. Prospección y perspectivas". Ponencia presentada en el *"I Congreso Universitario de Folklore"*, Universidad Nacional de Córdoba, 20 al 22 de junio, 2003

Blache, Martha (1979): «Dos aspectos de la tradición en San Antonio de Areco», *Folklore Americano*, n° 27, pp. 163-194.

Blache, Martha (1983) *Estructura del miedo. Narrativas folklóricas guaraníticas*, Buenos Aires: Plus Ultra

Blache, Martha (1983-1985) "Estructura folklórica de Esperanza". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* Vol. 10: 7-61

Blache, Martha (1991) "Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual" *Revista de Investigaciones Folklóricas* 6 : 56-66

Blache, Martha y Juan A. Magariños de Morentin (1980a) *Síntesis crítica de la teoría del folklore en Hispanoamérica* Buenos Aires: Tekné

Blache, Martha y Juan A. Magariños de Morentin (1980b) "Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore" *Cuadernos* 3. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Antropológicas

Blache, Martha y Juan A. Magariños de Morentin (1986) "Criterios para la delimitación del grupo folklórico" *Revista de Investigaciones Folklóricas* 1 : 5-8

Blache, Martha y Juan A. Magariños de Morentin (1987) "Lineamientos metodológicos para el estudio de la narrativa folklórica" *Revista de Investigaciones Folklóricas* 2 : 16-19

Blache, Martha y Juan A. Magariños de Morentin (1992) "Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore: 12 años después" *Revista de Investigaciones Folklóricas* 7: 29-34

Blache, Martha y Juan A. Magariños de Morentin (1993) "El contexto de la actuación en la narrativa folklórica" *Revista de Investigaciones Folklóricas* 8 : 23-28

Bomben, Eva y Ana María Dupey (2017) "Recorrido por la producción intelectual de la Dra. Martha Blache en el campo disciplinario de Folklore" *Temas de Folklore*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires pp 3-16

Briones, Claudia y Rosana Guber (2008) Argentina: Contagious Marginalities. En Poole, Deborah (ed.) *A Companion to Latin American Anthropology*. Oxford, Blackwell. Pp. 11-31.

Cortazar, Augusto Raúl (1939) *El Folklore y el concepto de nacionalidad*. Buenos Aires.

Cortazar, Augusto Raúl (1942) *Bosquejo de una introducción al folklore.* Tucumán

Cortazar, Augusto Raúl (1944) Confluencias culturales en el folklore argentino *Amicitia*, *4*(24), 22.

Cortazar, Augusto Raúl (1949) *El carnaval en el folklore calchaquí*. Buenos Aires: Sudamericana

Cortazar, Augusto Raúl (1959) *Esquema del Folklore*. Buenos Aires: Editorial Columba

Cortazar, Augusto Raúl (1975) Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural. In *Teorías del Folklore en América Latina*. Caracas: INIDEF pp. 45-86

Dannemann R, Manuel, Ed. (1975) *Teorías del Folklore en América Latina*. Caracas: INIDEF

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smolensky, Eleonora y Estela Gurevich, Mimeo "Antropología y Autoritarismo, la Carrera de Ciencias Antropológicas en la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 1973 - 1983"

ωωωωωωωωω

"Robert Lehmann-Nitsche: un viaje desde el centro a la periferia del conocimiento"

Gloria Chicote

En los últimos años la figura de Robert Lehmann-Nitsche fue adquiriendo cada vez más una presencia significativa en distintas miradas retrospectivas referidas al momento denominado "fundacional" de la tradición académica argentina, momento que podemos ubicar cronológicamente entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX.

Nacido el 9 de noviembre de 1872 en Radonitz, Posen, Alemania, viajó a la Argentina en 1897 para dirigir la sección de antropología del Museo de Ciencias Naturales de la ciudad de La Plata. Durante su permanencia en nuestro país, desarrolló una prolífica labor de investigación, a la vez que se desempeñó como docente en las Facultades de Ciencias Naturales y Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sus actividades se extendieron hasta su jubilación en1930, año en que regresó a Berlín, donde residió hasta su muerte en 1938.

En estas largas tres décadas fue un actor protagonista del desarrollo de distintas áreas del conocimiento, como resultado de las múltiples indagaciones efectuadas en sus viajes a lo largo y a lo ancho del territorio argentino, en los cuales desplegó una metodología de corte positivista que incorporaba activamente el trabajo de campo al tradicional coleccionismo de objetos. Su constante itinerancia lo ubicó en lugares y momentos clave para esa etapa denominada "de construcción de la Nación". Por ejemplo, en el Chaco estuvo muy cerca de la matanza de aborígenes

efectuada en Napalpí en 1924, realizó pesquisas antropológicas en el ingenio azucarero "La Esperanza" de Jujuy y efectuó distintos viajes a la Patagonia tiempo después de finalizada la expedición militar al Río Negro. En este sentido, podemos afirmar que perteneció a la red de científicos quienes, una vez expandida la frontera sobre los territorios indígenas en un accionar que sometía a las etnias originarias, las convertieron inmediatamente en objeto de conocimiento y reflexión para la ciencia.

Sus investigaciones sobre antropología física y social, sus estudios sobre astrología y mitología, sus artículos de carácter lingüístico, su exhaustivo análisis de las prácticas culturales criollas y rurales, conjuntamente con sus intervenciones en el candente debate "criollista" de la época, constituyeron puntos de partida para el abordaje local de esos temas en las décadas posteriores. A su vez, paralelamente cabe señalar la constante visibilidad que Lehmann-Nitsche adquirió por esa misma época en la comunidad académica internacional. Fue miembro de numerosas asociaciones científicas, participó activamente en la organización de Congresos de Americanistas y mantuvo relaciones con especialistas radicados en diferentes países, integrando una amplia red científica con la que mantuvo un fluido intercambio epistolar del que dan cuenta las 5.500 piezas de correspondencia conservadas hoy en el Instituto Ibero-Americano en Berlín: desde Franz Boas o Ramón Menéndez Pidal, hasta el Instituto de Psicología de Viena donde envió parte de los materiales documentados.

Todo esto ha sido puesto de relieve, y especialmente profundizado en los últimos años, en publicaciones clásicas sobre el científico alemán. Cabe señalar el impulso que dio al desarrollo de los eclécticos aportes científicos de Lehmann-Nitsche el Instituto Ibero-Americano, institución que alberga la mayor parte de su legado.[1] También en nuestro ámbito platense, ha trabajado los itinerarios de Lehmann-Nitsche Irina Podgorni y acaba de ser defendida en la Facultad de Ciencias Naturales la tesis de Diego Alberto Ballestero, titulada "*Los espacios de la Antropología en la obra de Robert Lehmann-Nitsche, 1894-1938*". Últimamente,

[1]Para referirme solamente a los últimos resultados de la investigación sobre el tema en el Instituto Ibero-Americano, citaré el proyecto de catalogación del Legado que acaba de finalizar, la exposición que tuvo lugar en el mes de julio de 2009 "¡Al Pueblo Argentino de 2010! Culturas en movimiento en el Río de La Plata", el libro *Voces de Tinta* (García – Chicote2008) y el CD (García 2009), coeditados con el Museo Etnográfico de Berlín.

algunas investigaciones recientes se aventuraron en la indagación sobre su posible vinculación con el nazismo (Badenes, 2008), a mi juicio con pruebas muy poco consistentes, tales como la existencia de restos humanos en cajones identificados con una cruz esvástica, que posiblemente pertenezcan a épocas y propósitos diferentes. Sí tenemos, en cambio, pruebas contundentes de la incidencia de Lehmann–Nitsche en cuestiones candentes de la política científica nacional, tales como el enfrentamiento suscitado a partir de la década del 20 entre los prestigiosos profesores extranjeros que habían sido convocados por el gobierno argentino para contribuir a la formación de recursos humanos y la nueva generación de científicos argentinos que defendían el fin de esa etapa formativa ya que veían en las figuras de sus maestros el obstáculo de su ingreso a las aulas universitarias. Este debate fue documentado por la prensa de la época cuyos artículos fueron meticulosamente conservados por el mismo Lehmann–Nitsche y hoy pueden consultarte en el Instituto Ibero-Americano. El Legado también da cuenta de su relación con intelectuales argentinos como Ernesto Quesada quien, en una misiva urgente lo convoca para que viaje a Buenos Aires y opere políticamente en las elecciones de rector de la Unversidad de Buenos Aires, o como Ricardo Rojas quien por esos mismos años tiene en especial consideración sus investigaciones sobre lingüística aborigen cuando, temprana e innovadoramente, incluye una sección de lenguas indígenas en el Instituto de Filología Hispánica, en el cual el mismo Lehmann Nitsche ejerce como director interino en 1926.

Una metodología fuertemente anclada en el positivismo imperante y una fundamentación teórica que liberaba a la ciencia de restricciones éticas en aras de la adquisición del conocimiento, del progreso y de la consolidación de la "Civilización Occidental", guiaron el espíritu vertiginosamente curioso de Lehmann–Nitsche hacia una prolífica y diversificada producción científica. En el presente artículo me voy detener en una veta aún poco estudiada de sus investigaciones que quizás pueda seguir aportando elementos de análisis para la caracterización de una forma de entender el quehacer científico: la incidencia de su mirada fascinada, seducida, hacia la cultura popular, la cual lo llevó a familiarizarse con el consumo de nuevas prácticas literarias y musicales y la cual inclusive lo condujo a la frecuentación de ámbitos marginales de la cultura urbana rioplatense de principios del siglo XX.

Mientras que sus trabajos de carácter antropológico o sus detenidos análisis y descripciones de la cultura rural criolla tuvieron una importante difusión temprana y una rápida aceptación en el medio académico local,[2] el grupo de investigaciones ligadas a las manifestaciones literarias, musicales y teatrales del ámbito popular urbano, tuvieron distinta fortuna. Lehmann Nitsche no tuvo en la esfera universitaria pares interlocutores válidos para dialogar sobre estas facetas de sus intereses científicos, y, este hecho tuvo diversas consecuencias: a) que diera a la prensa pocos resultados referidos a este tema (entre ellos cabe destacar en 1911 las *Adivinanzas rioplatenses* que premonitoriamente dedicó al pueblo argentino de 2010 porque sería capaz de entenderlas), b) que enviara al lingüista Rodolf Lenz, su compatriota radicado en Santiago de Chile, la mayor parte de los poemas populares editados en hojas sueltas que había recolectado;[3] c) que una vez finalizadas sus funciones institucionales en la argentina, trasladara a Berlín la colección de folletos datados entre 1880 y 1925 titulada *Biblioteca Criolla;* d) que mantuviera inédito el manuscrito de transcripción de canciones populares que había grabado en cilindros de cera en 1905 conservado en el Museo de Etnología de Berlín, e) que hubiera utilizado el pseudónimo de Víctor Borde[4] para publicar en Liepzig en 1923 sus *Textos eróticos del Río de la Plata*, libro cuyo ingreso se prohibió a la Argentina, pero que en su etapa de preparación fascinó a vanguardistas como Marcel Duchamp en la visita a Buenos Aires de 1918.

Sin lugar a dudas este universo ocupó y preocupó profundamente las investigaciones de Lehmann Nitsche, pero también es evidente que estos materiales fueron objeto de un aplazamiento en su estudio. A partir de su llegada en 1897 fue capturado por los paisajes urbanos polifónicos y multiétnicos apenas domesticados que presentaban las ciudades de Buenos Aires, La Plata, Rosario y Montevideo, compuestos por extranjeros que se proponían reterritorializar sus

[2]. Se destacan los trabajos publicados en 1915 y 1916 referidos a "La bota de potro", "El chambergo" y "La ramada", en los cuales aplicó el enfoque arqueológico de la filología positivista con el propósito de desentrañar significados simbólicos, rituales y sociológicos, o su estudio sobre *Santos Vega*, publicado por primera vez en 1917, el cual constituye una recopilación exhaustiva de fuentes de diversa procedencia sobre el tema, desde las versiones de la leyenda creadas por Bartolomé Mitre, Hilario Ascasubi, Rafael Obligado y las novelas de Eduardo Gutiérrez, hasta la multitud de folletos populares que las reprodujeron, imitaron, recrearon y continuaron.

[3] La colección completa de hojas sueltas de Rodolfo Lenz se conserva en el Archivo de Literatura Oral y Tradiciones Populares de la Biblioteca Nacional de Chile.

[4]Llamo la atención sobre el juego semántico de *borde,* sinónimo de *margen* y también cercano a *bordell*, *prostíbulo* en alemán.

vidas y por nativos que procuraban elaborar una síntesis entre sus tradiciones de raigambre rural y las nuevas formas de vida que ofrecía la urbe. Estos paisajes eclécticos y en constante movilidad ejercieron sobre el científico alemán una peculiar seducción que lo condujo a producir conocimiento en áreas muy disímiles y a aventurarse en el tratamiento de temas que el medio científico local excluía de sus intereses, tales como los referidos a la cultura popular, ya por escapar a la tradición científica, ya por juzgarlos vulgares y/o inmorales.

Cabe preguntarse entonces qué productos literarios y musicales fueron coleccionados. Iniciaré este conjunto de consideraciones con la referencia a la *Biblioteca criolla*, en la que fue reunida una selección de los miles de folletos que se imprimían semanalmente en las ciudades rioplatenses para satisfacer los gustos de una sociedad móvil y heterogénea. El fenómeno editorial respondía, y a la vez configuraba, los nuevos campos de lectura de un circuito que denominamos popular porque se desarrolló al margen de la educación institucionalizada, aunque en algunos aspectos se rozó con los autores, los textos y los objetivos de esta última. Una de las características de este circuito fue la condición perecedera de los objetos que determinó su desaparición y en este caso debemos a la actitud exploradora del filólogo alemán que este destino de desvanecimiento se haya cumplido en su totalidad. En la *Biblioteca criolla*, Lehmann-Nitsche reunió impresos de pequeño formato que recogen géneros, registros y temas de diversa procedencia, datados entre 1880 y 1925, publicados preponderantemente en Argentina y Uruguay, aunque también se incluyen cuadernillos similares provenientes de Chile, Bolivia y Perú. Los textos impregnados de la cotidianeidad de su contexto de producción representan tanto la vertiente literaria del criollismo en auge como contenidos de procedencia europea que dan cuenta de prácticas culturales y conflictos clasistas. Este corpus constituye en la actualidad un valiosísimo archivo documental pertinente para caracterizar lenguajes poéticos y musicales, al igual que para estudiar la relación entre distintas formas escriturales no institucionales y establecer sus conexiones con la literatura canónica, sobre la cual ejercen influencia y son a la vez sus cristalizaciones.

Los temas estrictamente criollistas de esta colección han sido objeto de un lúcido análisis pormenorizado por Adolfo Prieto en su libro ya clásico *El discurso criollista en la formación de la Argentina Moderna* (1988), en el cual se puntualiza la función

desempeñada por este tipo de literatura en la conformación del paisaje social de la Argentina que se preparaba para cumplir sus primeros cien años de vida. En el análisis de este fenómeno, Prieto afirma:

> *Todo proyecto de levantar un mapa de lectura de la Argentina entre 1880 y 1910 supone necesariamente la incorporación y el reconocimiento de un nuevo lector surgido de las campañas de alfabetización con que el poder político buscó asegurar su estrategia de modernización. Este nuevo lector tendió a delimitar un espacio de cultura específica en el que el modelo tradicional de la cultura letrada continuó jugando un papel preponderante, aunque ya no exclusivo ni excluyente. Coexistieron en un mismo escenario físico y en un mismo segmento cronológico dos espacios de cultura en posesión de un mismo instrumento de simbolización, el lenguaje escrito; este hecho produjo zonas de fricción y zonas de contacto*. (1988: 13)

Si bien el libro en tanto objeto continuó siendo la unidad vertebradora de la cultura letrada, paralelamente la prensa periódica representada por diarios, semanarios y folletos múltiples constituyó la principal fuente de material informativo del nuevo público lector. Al mismo tiempo, se operó un conjunto de modificaciones en el sistema literario: el libro se transformó en un objeto impreso de factura descuidada, la novela en folletín, el poema lírico en cancionero de circunstancias y el drama en representación circense. Cientos de títulos de este tipo y un impresionante número de ejemplares difícil de determinar buscaron e impusieron nuevas modalidades de difusión y comercialización. Para este nuevo público, el acceso a la lecto-escritura se concibió como la única vía posible de introducirse en el sistema con el propósito de mimetizarlo y, más aún, con la intención de subvertirlo. En cuanto a sus contenidos, las nuevas prácticas de consumo de literatura popular impresa conectaron el mundo rural con el urbano y jugaron un rol fundamental en la inserción del inmigrante, con un consecuente desplazamiento de la población nativa que dio lugar, simultáneamente, a la necesidad de argentinizar la identidad de los nuevos actores. En cuanto a los mecanismos de apropiación de los que fue objeto, la literatura criollista tuvo

significados dispares en los estratos que componían la sociedad argentina. El criollismo significó, para los grupos dirigentes de la población nativa que lo propiciaron, el modo de afirmar su propia legitimidad y de rechazar la presencia inquietante del extranjero. Para los sectores populares de nativos desplazados del campo a las ciudades, fue una expresión de nostalgia o una forma sustitutiva de rebelión contra la extrañeza y las imposiciones del escenario urbano. Para los extranjeros pudo significar el modo inmediato y visible de asimilación, la credencial de ciudadanía que podían exhibir para integrarse con derechos plenos a la vida social. Esta literatura popular impresa se erigió ante los diferentes actores como vehículo eficaz para acuñar y difundir el caudal expresivo de este criollismo polisémico, con una abundancia de signos que llegaba a la saturación y fijaba una galería de tipos salidos del papel para incorporarse a la fluencia de la vida cotidiana e impregnar los gestos y actitudes de la conducta colectiva.

Pero, tal como se destacó anteriormente, la conformación de la *Biblioteca criolla* excede ampliamente los temas criollistas, ya que recoge textos de diversa procedencia, desde noticias de actualidad europea, artes adivinatorias, manifiestos y catecismos de carácter heterogéneo, hasta composiciones que ponen de relieve el diálogo establecido con la cultura letrada. Esta diversidad de lenguas, temas, géneros y registros incita a formular dos interrogantes: por qué el colector reunió en un único *corpus* textos tan diferentes y por qué empleó el rótulo "criolla" para designar expresiones tales como una vidalita, un *couplé*, un tango o un manifiesto anarquista compuesto en italiano. Puede ayudar a responder estas dudas un álbum de fotografías que aparece en el Legado Lehmann-Nitsche, tomadas en las primeras décadas del siglo XX con el título de *Tipos criollos*, compuesto por retratos de hombres y mujeres, viviendas y escenas costumbristas pertenecientes a ámbitos urbanos y rurales. La galería de fotos testimonia, al igual que la variedad de folletos, un alcance inclusivo del término "criollo" para designar lo propio de las clases populares nativas y extranjeras del Río de La Plata. La pregunta siguiente debería orientarse a indagar si esa diversidad fue percibida como un conjunto unitario por los mismos transmisores o si la asimilación responde a una construcción integradora que efectuó el propio colector. Contribuirán a esclarecer estos interrogantes futuros estudios exhaustivos de la variedad de lenguas, temas, géneros y registros que componen la colección.

Los contenidos que denominamos no criollistas de la *Biblioteca criolla* aportaron a los extranjeros la memoria de su origen y, paralelamente, las estrategias de integración social y cultural. Estos hombres y mujeres provenientes de distintas partes del mundo se insertaron en el sistema productivo a la vez que trasladaron a su nuevo hábitat los álgidos debates que estaban instalados en Europa. Tuvieron una participación protagónica en la lucha por las reivindicaciones de clase aquellos inmigrantes que habían sido expulsados por razones económicas del viejo continente y aquellos otros que habían convertido la prédica revolucionaria en el móvil de su viaje. Un recorrido por los folletos también pone de manifiesto una mirada crítica a estereotipos de la oligarquía local, tal como la que transmite un poema en décimas publicado reiteradamente con diferente atribución de autoría que incluye versos críticos a los "jailaif", "los atorrantes de levita que son tránsfugas y se burlan del pobre obrero". Este ejemplo remite a otra muestra de nutrida presencia en la *Biblioteca criolla*: los folletos referidos a tipos sociales y prácticas culturales, los poemas que caracterizan, con valoraciones diferentes, a tipos urbanos como el gallego, el tano, el canfinflero, el cajetilla, la mina, la afiladora, la costurera, etc., en algunos casos parodiando las variedades lingüísticas que se desarrollan en las cosmopolitas ciudades rioplatenses, como el lunfardo, el cocoliche o el castellano-idish. Entre los tipos pintorescos se encuentran los compadritos y las afiladoras, tematizados en el folleto *Consejo a las afiladoras* (1910), con una ilustración en la tapa que representa a los protagonistas como figuras atractivas y seductoras a pesar de la censura moral que recae sobre estas formas de vida cuasi-delictivas. El humor también tiene presencia protagónica en la literatura popular impresa. El público masculino, ávido de diversión picaresca, encontró en los folletos títulos inscriptos en los inicios de la serie literaria pornográfica. Se puede destacar, entre ellos, *Pimienta molida*, "Nuevo ramillete de versos alegres para hombres solos. Cuadros vivos de la vida real. Picadillo del género verde y canciones de todos los gustos", un cuadernillo con versos de contenido erótico-escatológico con desnudos femeninos en la tapa, y con un pie de imprenta en Barcelona que denota la extensión del circuito de producción y comercialización

Las voces de tinta internan a Lehmann-Nitsche cada vez más en las prácticas de consumo de la cultura popular, hasta descubrir un universo absolutamente

novedoso para esa época: las manifestaciones literarias o musicales que eran tabúes para la moralidad vigente, tales como las canciones de carácter prostibulario, los versos y refranes escritos en baños públicos y otras expresiones de temática sexual creadas o reproducidas en reuniones masculinas. Bajo el efecto de su fiebre recolectora de folletos impresos, poemas orales y canciones, progresivamente comienza a identificar textos que denomina "Bordellpoesie", caracterizados por estar compuestos en lunfardo y abordar el campo semántico erótico-escatológico. Raúl Antelo (2006: 79) acota que cuando Marcel Duchamp y Katherine Dreier visitan a Lehmann-Nitsche en el Museo de La Plata quedan impactados por la colección de textos eróticos que está preparando. En sus relatos del viaje, el artista vanguardista y su mecenas asimilan este interés del científico a una actitud extremadamente vital contrapuesta al clima de depresión imperante, a su entender, en la "alta" cultura rioplatense. Una vez más, la búsqueda de nuevos significantes verbales se sitúa, en correspondencia con la emancipación sexual, en uno de los posibles puentes entre vanguardias y cultura popular que transitan ese período.[5]

La incomprensión o el desinterés de las instituciones por estos productos determinó que la colección escatológico - pornográfica de Lehmann-Nitsche no fuera publicada en Argentina sino que, como ya se consignó, apareciera en 1923 en Leipzig con el pseudónimo de Víctor Borde. Esta edición integró el tomo VIII de las *Obras para el estudio de Antropophyteia*, *Anuarios para pesquisas folklóricas e investigaciones de la historia del desarrollo de la moral sexual*, en la que colaboraron prestigiosos científicos como Franz Boas y Sigmund Freud, entre otros. Tal como consta en un expediente de los archivos de los Tribunales de la ciudad de Buenos Aires, la edición tuvo su ingreso prohibido en la Argentina.[6] Los poemas coleccionados por Lehmann-Nitsche y su aproximación al tema son de especial importancia, ya que no existe en el país ningún otro estudio sobre "folklore

[5] Según Antelo (2006) las obras de Duchamp, *El pequeño vidrio*, *El gran vidrio*, *Dados*, representan visiones estereoscópicas, cargadas de erotismo casi pornográfico. En el mundo del arte ingresan, de la mano de las vanguardias, los *object-dard,* tal como el ya clásico mingitorio de Duchamp, que en una plétora de asociaciones libres llega a relacionarse con las perspectivas anárquicas y anarquistas que promulgaron las nuevas corrientes estéticas. Estas diferentes focalizaciones de Antelo hacen que el período se defina como el de "la irreversible explosión del cuerpo" (26).

[6] Véase el estudio preliminar de Cáceres Freyre a la edición de 1981.

prohibido" como éste que contiene poesía tabernaria, sicalíptica y excretoria procedente de distintas regiones del país, reunida alrededor de 1900.

Para concluir, o mejor, para introducir uno de los aspectos más creativos de la labor de Lehmann-Nitsche, recordemos que en los espacios marginales de la sociedad rioplatense comenzaba a desarrollarse una nueva forma de hablar, el lunfardo. En tanto propiedad de los sectores marginales de la ecléctica sociedad de fines del siglo XIX, este idiolecto expresaba la cosmovisión de sus creadores: el mundo orillero desarrollado como contrapartida de la legalidad. El lunfardo sería, además, la lengua del género paradigmático de la cultura popular rioplatense, el tango, al cual el científico alemán dedicó una monografía inédita (extraviada en la actualidad). El ámbito de la oralidad musical es el referente de otro trabajo de Lehmann-Nitsche, el manuscrito *Folklore argentino 1905* en el que transcribe (o simula transcribir) las canciones que había grabado en la ciudad de La Plata durante tres meses en 1905. Por la información que ofrece el manuscrito sabemos que los músicos que participaron de las sesiones de grabación eran hombres y mujeres de la ciudad de La Plata, algunos de los cuales desempeñaban tareas administrativas en las esferas pública y privada, quienes por las tardes se reunían en la casa de Lehmann-Nitsche para cantar frente al novedoso fonógrafo que el científico había adquirido. Años más tarde, en 1918, fue confeccionado el manuscrito cuya importancia reside en que, en tanto conjunto, agrupa composiciones poético-musicales de diferente origen ejecutadas en una región geográfica determinada y confluyentes en un único nicho cultural. En todos los casos, los textos proceden de expresiones cantadas, algunas de las cuales también se transmitieron de forma simultánea mediante versiones escritas en impresos populares, siendo esta última fuente la que el colector privilegia a la hora de poner por escrito las canciones. A su vez, este corpus ofrece un interés adicional, aunque no menor, debido a que nos llega también en un soporte sonoro. Los cilindros de cera grabados en un fonógrafo y la transcripción en papel tornan posible por primera vez indagar en las políticas de registro, recolección y clasificación de materiales lingüísticos y musicales adoptadas por el colector, diferenciar textos lingüísticos que originariamente no fueron compuestos para ser cantados de otros que sí lo fueron, y apreciar la manera en que se producía la intersección de los poemas con los diferentes géneros musicales.

Las 332 páginas de autoría del recopilador, fechadas el 27 de abril de 1918, incluyen un escueto comentario sobre las características del *corpus*, la transcripción de los textos, la identificación de los géneros literarios y musicales, la nómina de los autores e intérpretes y referencias bibliográficas. La obra se presenta como un escrito en el cual se reúnen las transcripciones de los poemas correspondientes a las expresiones cantadas que fueron registradas en los cilindros. Sin embargo, al cotejar las versiones escritas con las orales se advierte el empleo de distintos procedimientos. Algunos poemas intentan ser transcripciones fidedignas de las versiones orales, las cuales Lehmann-Nitsche corrige o normaliza desde su competencia lingüística; otros textos reponen, completando y/o transformando, la versión cantada a partir de diferentes fuentes escritas; por último, se encuentran aquellos poemas que difieren totalmente de la canción. En todos los casos, el recolector privilegia la información que le suministra la cultura libresca, ya sean las fuentes letradas o los impresos populares que está coleccionando por la misma época en su *Biblioteca criolla.* Los poemas musicalizados dan noticia de la "biblioteca lírica" difundida en la época, integrada por composiciones de poetas canónicos (como Carlos Guido y Spano o Gustavo Adolfo Bécquer), versos de nuevos poetas quienes, procedentes de una generación nativa y extranjera recientemente alfabetizada, ensayan metros y rimas, otros poemas de temática criollista, procedentes de una u otra vertiente, un bagaje de poemas folklóricos correspondientes a diferentes áreas del país (vidalitas, gatos, zambas, etc.) y, por último un conjunto de poemas de los arrabales en el que aparecerán documentaciones muy tempranas de tangos, tales como "El Porteñito".

Hojas sueltas y folletos con poemas y noticias de actualidad, cilindros de cera que registran las canciones de moda en milongas y prostíbulos, versos escatológicos transcriptos de las paredes de los baños públicos, constituyen objetos de estudio muy provocativos para las instituciones académicas argentinas de principios del siglo XX. El hecho de que la curiosidad coleccionista de Robert Lehmann-Nitsche los haya capturado los preservó para posteriores miradas interesadas en indagar las prácticas de la cultura popular urbana de ese período. Estos documentos destacan una vez más su rol como viajero del conocimiento, traductor de la cultura, testigo de la diversidad e importador de categorías en diferentes ámbitos.

Bibliografía

Antelo, Raúl. (2006) *María con Marcel Duchamp en los trópicos*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Badenes, Daniel, (2008) "Mitos y verdades sobre la presencia de nazis en la institución platense. Las esvásticas del Museo", *La Pulseada*, 58, http://www.lapulseada.com.ar/58/58_museo.html

Cáceres Freyre, Julián, (1981) "Estudio preliminar", Robert Lehmann-Nitsche, (Víctor Borde), *Textos eróticos del Río de La Plata*, Buenos Aires, Librería Clásica.

García, Miguel A. (2009) *Grabaciones en cilindros de Argentina. Robert Lehmann-Nitsche 1905 –1909. Música popular y aborigen*. Documentos sonoro-históricos 4/5. Berliner Phonogramm-Archiv - Ibero-Amerikanisches Institut, Staatliche Museen zu Berlin.

García, Miguel A. y Gloria B. Chicote, (2008) *Voces de tinta. Estudio preliminar y antología comentada de Folklore Argentino (1905) de Robert Lehmann-Nitsche*, Berlín – La Plata, Ibero-Amerikanisches Institut- Ethnologisches Museum - Edulp.

Lehmann-Nitsche, Robert, 1911**.** *Folklore Argentino I. Adivinanzas rioplatenses,* Buenos Aires, Imprenta de Coni Hnos.

----. (1915) *Folklore Argentino. El Retajo*, *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias en Córdoba*, XX.

----. (1916) *Folklore Argentino. El Chambergo*, Buenos Aires: Coni.

-----(1916) *Folklore Argentino. La Bota de Potro, Boletín de la Academia Nacional de Ciencias en Córdoba,* XXI.

-----.(1917) "Santos Vega", *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias de Córdoba*, XXII.

----- (Victor Borde). (1923) *Texte aus den La Plata-Gebieten in volkstümlichem Spanisch und Rotwelsch nach dem Wiener hanschriftlichen Material zusammengestellt* Leipzig, Ethnologischer Verlag. Dr. Friedrich S. Krauss.

Podgorny, Irina, "Vitrinas y administración. Los criterios de organización de las colecciones antropológicas del Museo de La Plata entre 1897 y 1930", *Relics and Selves: Iconographies of the National in Argentina, Brazil and Chile 1880-1890*, www.bbk.ac.uk/ibamuseum/texts/Podgorny01.htm

Prieto, Adolfo. (1988) *El discurso criollista en la formación de la Argentina Moderna*, Buenos Aires, Sudamericana.

ɷɷɷɷɷɷɷɷɷɷ

La música de proyección folclórica en los años sesenta: un escenario innovador[1]

Juliana Guerrero

Después de una década de crecimiento sostenido, a principios de la década de 1960 se produjo en Argentina un fenómeno que se conoció como "el *boom* del folclore" y que significó la presentación asidua y para un público creciente en Buenos Aires de músicos como Los Chalchaleros, Los cantores de Quilla Huasi, Antonio Tormo, Ramona Galarza, entre tantos otros. Estos artistas provenientes de diversas provincias, que circularon por múltiples peñas, generaron una nueva escena musical. Este auge se consolidó a partir de 1965. La difusión del folclore se extendió, principalmente, a través de los medios masivos, en particular, en radios, festivales y la incipiente televisión. Al respecto, Ariel Gravano afirma:

> *"Las principales radios abren sus programaciones y en sus horarios centrales aparecen ciclos dedicados exclusivamente a la música y la poesía 'folklóricas'. [...] La televisión no es ajena a la corriente"* (1985 pp.120-121) y con ello da lugar al surgimiento de las estrellas:

[1] Una versión preliminar ha sido publicada como "Los márgenes del folclore. Cambios e innovaciones en la música popular (1960-1976)". 2019. En: Boix, Ornella y Rodolfo Iuliano (eds.), *Las culturas populares en ciencias sociales y humanidades*. Ensenada: Universidad Nacional de La Plata. En prensa.

> *"[...] el 'folklore' se ha nutrido en su mayoría de las provincias. Aquí en Buenos Aires, encontró la rampa de lanzamiento que lo proyectó al plano nacional con mucha más fuerza de la que traía; pero su fuente no dejó de estar nunca en su lugar de origen"* (1985:121).

En 1961 comenzó a publicarse la revista *Folklore* –originalmente con el título *Aquí está el folklore*–, que se caracterizaba por ofrecer todo tipo de información relacionada con el fenómeno: entrevistas a los músicos, datos sobre festivales, peñas y ediciones de discos, letras de las obras musicales, publicidades especializadas de sellos discográficos, casas de música y clases de instrumentos, etcétera. Esta revista se editó por dos décadas. Junto a *Folklore,* se publicaron otras revistas especializadas sobre el tema aunque de menor trascendencia como por ejemplo *Folklore argentino, Letra y música* y *Sexta diapasón.*

El fenómeno del boom del folclore no fue homogéneo y surgieron manifestaciones alternativas que se posicionaron desde un comienzo marcando cambios e innovaciones a estas propuestas imperantes. Fue así que, por ejemplo, el pianista Eduardo Lagos, Anacrusa –el grupo liderado por José Luis Castiñeira de Dios–, la dupla de los hermanos Juan Enrique "Chango" Farías Gómez y Marian Farías Gómez, el trío y el quinteto del pianista Manolo Juárez y la propuesta encabezada por Jorge Cumbo, comenzaron a explorar nuevas expresiones musicales que se autodenominaron "música de proyección folclórica", "música de fusión" o "música popular argentina".

Esta música alternativa se caracterizaba por la fusión de géneros folclóricos con elementos provenientes del jazz y la música académica, incluía una instrumentación novedosa con la guitarra *Ovation* y el órgano *Hammond,* y su composición se realizaba frecuentemente en el propio estudio de grabación en el que se aprovechaban todas las novedades que proporcionaba la grabación multipista de la época.

Además de los cambios de lenguaje musical, en algunos casos el posicionamiento estético e ideológico fue contundente para desligarse de aquellos músicos que se los reconocía dentro del folclore.

En el año 1962, la revista *Folklore* publicó una nota cuyo título era *"Nosotros no hacemos folklore!".* En la entrevista al grupo Los Huanca Hua, liderado por el

"Chango" Farías Gómez, los integrantes aseguraban que lo que ellos hacían no era folclore. La respuesta era categórica: *"Toda expresión para ser folklórica tiene que ser anónima. ¿Usted cree que lo que nosotros hacemos se encarrila perfectamente en ese postulado?"* (*Folklore* 18: 25).

El emblemático Festival Nacional de Folklore de Cosquín ha sido, ininterrumpidamente, desde 1961 el espacio por excelencia en el que durante nueve noches del mes de enero se congregan músicos del folclore para actuar en la plaza Próspero Molina de esa ciudad cordobesa. Con tan larga trayectoria, su historia ha tenido sus partidarios y detractores. Entre las resistencias estaba la de José Luis Castiñeira de Dios, quien afirma que el grupo Anacrusa estaba

> "*contra todo lo que era ese falso tradicionalismo, que en ese entonces alcanzó ribetes grotescos y que potenció grandes cantidades de artistas espantosos que eran consagrados por [el Festival Nacional de Folklore de] Cosquín y después explotados por todo un sistema de festivales.*"[2]

Sin embargo, estas posturas no estuvieron exentas de contradicciones y críticas disparatadas, como la del famoso guitarrista Atahualpa Yupanqui sobre el grupo Huanca Hua que actuó en dicho festival. El "Chango" Farías Gómez relata una anécdota en la que la presentación con su grupo vocal en Cosquín[3] a principios de los años sesenta fue repudiada por los cultores del folclore tradicional. Y a propósito de la estética vocal del grupo, caracterizada por el reemplazo onomatopéyico en parte de sus letras, Yupanqui se mofó diciendo que uno de los integrantes canta y los otros le hacen burla (Monjeau, 2011).

Además, en algunos casos para marcar la diferencia, se cayó en el esencialismo, como se comprueba en la contratapa del primer disco de Eduardo Lagos, *Así nos gusta* (1969), en el que aseguraba que:

> *"Sabemos perfectamente que no estamos "haciendo folklore", pues el folklore ya está hecho y, a lo sumo, podremos hurgar en su esencia y en sus raíces rítmicas para proyectarlo hacia hoy, de una manera más o*

[2] Entrevista personal realizada el 14 de febrero de 2014.
[3] Programa *Encuentro en el estudio.* https://www.youtube.com/watch?v=N6SGSRR3nZQ

> *menos artística, según nos salgan las cosas. Por eso, insisto: esto no es folklore, es proyección folklórica. A no confundir, que ya es mucha la confusión y desconsiderado el manoseo."* (Lagos, 1969: contratapa).

En varias contratapas de discos de otros colegas Lagos se manifestó de esa manera ya que estaba convencido de que el folclore era algo cerrado, lejano y propio del pasado.

Todas estas diferencias explícitas o no que trataban de buscar los protagonistas de las alternativas al folclore imperante los obligó a cambiar los circuitos en los que habitualmente se presentaban, buscando nuevos escenarios, puesto que, como asegura Manolo Juárez en las peñas porteñas que acogían a los músicos del folclore, ya no eran aceptados.[4] De allí que accedieron a nuevos escenarios como fueron en aquella época, distintos espacios en las facultades de la Universidad de Buenos Aires, en ámbitos privados –como las *folkloreishons* en casa de Eduardo Lagos[5]–, pequeños teatros y otros locales tales como La trastienda, La peluquería y la peña Poncho Verde, todos ellos lugares en los que tuvieron un público fundamentalmente joven, aunque no masivo.

A este grupo de músicos que se dedicaban fundamentalmente a la música instrumental y que innovaban en alternativas al boom del folclore, surgieron en varias ciudades del país grupos de folclore vocal, que también ofrecían propuestas novedosas. Los más famosos fueron: Los huanca hua (Buenos Aires, 1960), Los trovadores (Rosario, 1960), Los cuatro colores (La Plata, c. 1962), Las voces blancas (Buenos Aires, 1964), Grupo vocal argentino (Buenos Aires, 1966), Cuarteto Zupay (Buenos Aires,1966), Quinteto vocal tiempo (La Plata, 1966), Opus cuatro (La Plata, 1968), Buenos Aires 8 (Buenos Aires, 1968), Contracanto (Rosario, 1970), Cantoral (San Francisco –Córdoba–, 1974) y Markama (Mendoza, 1975). Otro caso paradigmático fue el grupo que se conformó a partir de la publicación del Manifiesto[6] del Movimiento del Nuevo Cancionero en febrero de

---

[4] Entrevista personal realizada el 07 de julio de 2012.

[5] Cf. Guerrero 2018.

[6] Entre las ideas que allí se manifiestan se concibe como "un movimiento literario-musical, dentro del ámbito de la música popular argentina. No nace por o como oposición a ninguna manifestación artística popular, sino como consecuencia del desarrollo estético y cultural del pueblo y es su intención defender y profundizar ese desarrollo. Intentará asimilar todas las formas modernas de expresión que ponderen y amplíen la música popular y es su propósito defender la plena libertad de expresión y de creación de los

1963 en la ciudad de Mendoza, firmado por Armando Tejada Gómez, Oscar Matus, Tito Francia y Mercedes Sosa, entre otros artistas. Este tuvo como objetivo integrar un cancionero para todo el país, cuyo espíritu de renovación estuviera signado por la apertura y el compromiso, tanto en lo concerniente al plano musical como al plano poético de música popular de raíz folclórica, y en el que no faltara una posición ideológica.

Al desembarcar en Buenos Aires, uno de los fundadores del Movimiento del Nuevo Cancionero fundó la peña Folklore 67, en la que actuaba con músicos y conjuntos como Los nocheros de Anta, Marian Farías Gómez, César Isella y donde participaban también otros como Dino Saluzzi, Rodolfo Mederos, Cuarteto Zupay, Tito Segura (García, 2013: 90).

No es menor el contexto en el que este fenómeno se produjo. Se trató de un ambiente de efervescencia social y cultural, denominado la "ola modernizadora del campo cultural"[7] (Sigal, 1991), que se mantuvo desde la década de 1960 hasta las dictaduras militares en varios países de Latinoamérica en la década siguiente. En esos años sesenta sucedieron cambios institucionales en ámbito social, cultural y de educación. Por ejemplo, en la ciudad de Buenos Aires se consolidaron instituciones estatales y privadas, creadas en la década anterior, tales como el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), el Fondo Nacional de las Artes y el Instituto Torcuato Di Tella (sitio emblemático en el que se presentaban nuevas propuestas del arte conceptual, el teatro y el pop).

Luego de más de una década, con el comienzo de la dictadura militar en 1976, la situación social y cultural cambió radicalmente, los espacios de la universidad no se abrieron más para albergar a la música, se redujeron otros locales privados y

artistas argentinos. Aspira a renovar, en forma y contenido, nuestra música, para adecuarla al ser y el sentir del país de hoy. EL NUEVO CANCIONERO no desdeña las expresiones tradicionales o de fuente folklórica de la música popular nativa, por el contrario, se inspira en ellas y crea a partir de su contenido, pero no para hurtar del tesoro del pueblo, sino para devolver a ese patrimonio, el tributo creador de las nuevas generaciones". (http://www.tejadagomez.com.ar/adhesiones/manifiesto.html)

[7] "Acaso el año 1962, fecha de aparición del semanario *Primera Plana*, pueda servir como hito inicial de la ola modernizadora del campo cultural; si es indudable que la publicación, con sus dos caras, política y cultural, venía a satisfacer una demanda preexistente, no menos indudable fue su rol en la creación y modelado de un nuevo público. Mostró en poco tiempo su eficacia para introducir la modernidad internacional de los *sixties* y devino una poderosísima instancia de consagración interna alternativa. A partir de entonces se multiplica un público que compra discos, libros o periódicos y se amplía y diferencia el conjunto de productores y de mediadores culturales. A lo largo de la década el país contendrá lo que era probablemente la segunda comunidad de psicoanalizados en el mundo y una muchedumbre atenta a experimentaciones teatrales y audiovisuales de avanzada: la Argentina, o, en todo caso, Buenos Aires, entraba con decisión en la renovación de los *sixties*" (pp.83-94).

algunos de los músicos como el "Chango" Farías Gómez, Castiñeira de Dios y Jorge Cumbo emigraron a Europa.

¿Cambio e innovación en el folclore musical?

Llegados a este punto de la descripción de esta nueva escena es posible preguntarse por los cambios e innovaciones musicales que se produjeron y por qué surgieron nuevos rótulos como los mencionados más arriba "música de proyección folclórica", "música de fusión" o "música popular argentina".

Una mirada al respecto obliga a revisar el concepto de cambio musical, tal como se ha estudiado en la etnomusicología.[8] Esta disciplina en los trabajos de –al menos– tres referentes como han sido Alan Merriam (1964), Bruno Nettl (1986 y 2005) y John Blacking (1977) ha ofrecido explicaciones del cambio musical intercultural, y a propósito de ello, ha indagado sobre la innovación. Uno de los puntos comunes para remarcar es que para poder identificar un cambio, la percepción y la competencia por parte de los sujetos intervinientes son las que nos permiten establecer cuándo es que se produce realmente el cambio musical. Sin la presencia de los sujetos no habrá innovación ni cambio.

Además de considerar las percepciones y los patrones de interacción los músicos que proponían alternativas al folclore denominaron su música con otros rótulos.

Los nombres de estas expresiones musicales podrían explicarse a partir de la idea relacional de la definición de conceptos que expone Howard Becker (2009). Según este sociólogo, las ideas que involucran a las personas (como por ejemplo, aquellas que remiten a sus rasgos físicos, las clases sociales o la calificación de los países de acuerdo a su desarrollo) son conceptos relacionales. Si bien asegura que se trata de una cosa evidente, generalmente es ignorada. Cuando se habla de "flaco o gordo", "clase trabajadora" o "país subdesarrollado", se omite recordar que:

> *"[…] el rasgo no es simplemente el "hecho físico", de lo-que-sea-que-fuere, sino más bien una interpretación de ese hecho, una forma de darle*

[8] Cuando la antropología dejó de ver a la cultura como un grupo de sistemas estáticos, "[…] ethnomusicology also began […] to turn some of its attention to the study of change in non-Western and folk traditions" (Nettl 1986: 360).

> *significado que depende de aquello con lo que esté relacionado. Lo primero con lo que se relaciona es con otros rasgos, a los que también se les ha dado un significado, de modo que constituyen un sistema de posibilidades"* (2009: 174).

De esta manera, se habla de una clase trabajadora porque hay otra que es propietaria o pensamos en un país subdesarrollado porque hay otro que está desarrollado. En el caso del folclore, es importante señalar que éste estaba asociado a las ideas de nación, patria y tradición. La polisemia del término "folclore" se había empleado para designar música de origen rural, de trasmisión oral, anónima y portadora de tradiciones, al mismo tiempo que se utilizaba, en el auge del "boom" para hacer referencia a la música que se difundía masivamente por radio, televisión y festivales, se enseñaba en las escuelas, se bailaba en peñas y cuyo estereotipo de grupo que la ejecutaba estaba conformado por un cuarteto vocal acompañado por guitarras y bombo y vestidos con traje de gaucho. La propuesta de denominar a estas músicas alternativas "música de proyección folclórica", "música de fusión" o "música popular argentina" ofrecía una propuesta nueva, alternativa, moderna, aunque no dejaba de tener como referencia –aún en su distanciamiento– a las expresiones cristalizadas del folclore "tradicional".

Palabras finales

El "boom del folclore" está asociado a la circulación de músicos provenientes de provincias, el surgimiento de espacios de actuación y la difusión de esta música en medios masivos que se generaron a comienzos de los años sesenta (Gravano 1985: 140). En este sentido, Ariel Gravano asegura que fue producto del proceso migratorio interno que se gestó a mediados del siglo XX y que es conocido con el nombre de Tercera fundación de Buenos Aires (1985: 87).[9]

[9] En este sentido, Ariel Gravano afirma: "A partir de la década del cuarenta, entonces, observamos un ascenso paulatino del cultivo de nuestra cultura popular de raíz folklórica, sea por el fomento oficial a las tareas de *salvataje* y *difusión*, sea por la constitución de un 'mercado' apetente de *su* música provinciana; el hecho es que lo que ha de ser el 'boom' del 'folklore' de los años sesenta comienza a cimentarse lentamente en esta época, durante la "tercera fundación de Buenos Aires" (1985: 90).

En la década de 1960, como se dijo, surgieron manifestaciones alternativas que propusieron, entre otros, cambios musicales, estéticos e ideológicos. Fue por ello que sus protagonistas quisieron diferenciarse y crearon nuevos rótulos, para diferenciar la "nueva" música de esas "viejas" expresiones que parecían estar cristalizadas. Este escenario innovador se produjo en un contexto más amplio en el que la Argentina, y en particular, Buenos Aires, atravesaba cambios de índole institucional, social y cultural.

La diversidad de estas músicas alternativas –caracterizadas por la fusión y mezcla de géneros musicales y el empleo de instrumentación distinta a la empleada hasta ese momento– proponía algo "nuevo" en oposición a aquello "viejo" conocido. Es decir, este carácter relacional, entonces, es el que permite comprender porque las alternativas al folclore imperante, a pesar de que sus definiciones muchas veces fueran difusas, tuvieron sentido en un escenario general en el que existieron otras músicas, aun cuando con el paso del tiempo esos rótulos fueron perdiendo especificidad. Por último, estos cambios e innovaciones en el folclore musical fueron posibles –como decía Blacking (1977)– por la percepción de algo como nuevo y los patrones de interacción de aquellos que participaron del cambio.

Bibliografía

Becker, Howard. (2009) *Trucos del oficio. Cómo conducir su investigación en ciencias sociales.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.

Blacking, John. (1977) "Some Problems of Theory and Method in the Study of Musical Change". *Yearbook of the International Folk Music Council* 9: 1-26.

Chamosa, Oscar. (2012) *Breve historia del folclore argentino. 1920-1970: Identidad, política y nación.* Buenos Aires, Edhasa.

Díaz, Claudio. (2009) *Variaciones sobre el ser nacional. Una aproximación sociodiscursiva al folklore argentino.* Córdoba, Ediciones Recovecos.

García, María Inés. (2013) "El Nuevo Cancionero. Una expresión de modernismo y renovación de la canción popular en Mendoza". *Todas las voces. Tradición y renovación en festejos y músicas populares de Mendoza*, pp. 79-97. Mendoza: Edinuc.

Gravano, Ariel. (1985) *El Silencio y la porfía*. Buenos Aires, Ediciones Corregidor.

Guerrero, Juliana. (2018) "Fusión e innovación en la música de proyección folclórica: sobre el estilo de Eduardo Lagos". *Revista Argentina de Musicología* 18: 125-142.

Kartomi, Margaret J. (2001) "Procesos y resultados del contacto entre culturas musicales: una discusión de terminología y conceptos". Cruces, Francisco y otros (eds.), *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología,* pp. 357-382. Madrid: Trotta.

Los huanca hua. (1962) "Nosotros no hacemos folklore!...". *Revista folklore* 18: 24-27.

Madoery, Diego. (2010) "El folklore profesional. Una perspectiva que aborda las continuidades". *Actas del IX Congreso de la IASPM-AL "¿Popular, pop, populachera? El dilema de las músicas populares en América Latina",* pp. 11-19. Caracas. http://iaspmal.net/ [consulta 30-03-2012].

Madoery, Diego; Juan Pablo Piscitelli, Sergio Mola y Octavio Taján. (2013) "El Chango Farías Gómez y la 'música popular argentina'". *Enfoques interdisciplinarios sobre músicas populares en Latinoamérica: retrospectivas, perspectivas, críticas y propuestas. Actas del X Congreso de la IASPM-AL,* editado por Herom Vargas et. Al. (422-429). Montevideo, IASPM-AL/CIAMEN (UdelaR).

Merriam, Alan. (1964) *The Anthropology of Music*. Illinois, Northwestern University Press.

Monjeau, Federico. (2011) "Talento e irreverencia". *Clarín*, 25/08/2011. www.clarin.com/espectáculos/música/talento-irreverencia_0_542345770.html; Acceso: 13/09/2012.

Nettl, Bruno. (1986) "World Music in the Twentieth Century: A Survey of Research on Western Influence". *Acta Musicologica* 58 (2, jul-dic.): 360-373.

_____.(2005) *The Study of Ethnomusicology. Thirty-one Issues and Concepts.* Urbana and Chicago, University of Illinois Press.

Sigal, Silvia. (1991) *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Buenos Aires, Puntosur.

Discografía

Lagos, Eduardo.(1969) *Así nos gusta.* Buenos Aires: Trova.

ωωωωωωωωωω

Visión estética, artística y musical sobre el Malambo

Ángel Hechenleitner

No ocuparé tiempo alguno en historiar la danza que nos ocupará en esta mirada sobre los más esenciales asuntos relacionados con su práctica y cultivo. Prestigiosos académicos lo han hecho ya en relevantes investigaciones.

El malambo es sin duda nuestra danza individual y varonil por excelencia, sin omitir la participación de la mujer, a veces, como baile de dos en sus remotos orígenes. "*Danza varonil y recia*", así la describe Carlos Vega, palabras de justeza escueta, que por cierto no están destinadas a avalar sobreactuaciones desafiantes de cierto mal gusto, hoy de corriente práctica escénica, que se contradicen con la idiosincrasia de nuestros gauchos y paisanos. El malambo, es sabido que puede bailarse individualmente o de contrapunto; desde el punto de vista de la tradición, pues ya los conjuntos pertenecen a la recreación relacionada con el espectáculo. *"Es el torneo gaucho cuando se trata de lucir sus habilidades como danzante"*; al decir de Ventura Lynch; "el auditorio está pendiente de los pies de los danzantes que escobillan, zapatean, repican, ora arqueando, doblando y cruzando sus pies cuya planta apenas palpita sobre la tierra". En esta breve extracción de su trabajo sobre el folklore bonaerense, está descripta la naturaleza sutil del malambo.

En el libro de canciones y poemas de Atahualpa Yupanqui, "Guitarra" de su poema "Malambo" algo puede extraerse para apuntalar lo dicho en el párrafo anterior.

La guitarra suena, suena,

De su brocal embrujado
Salen los tonos precisos
En tres acorde rasgueados…

Un forastero se allega
Y prudente se abre paso:
Si me permite la gente
Voy a pedir un barato.
¡Yo soy de Saldungaray,[1]
Y cuando estoy mudanceando
Bailo mirando de frente,
Mientras tengo preparao,
Mi caballo rienda arriba,
Y el poncho envuelto en mi brazo!

El malambeador no irrumpe altanero y desafiante, pide permiso, se allega al ruedo prudentemente. La actitud de dar el frente es de caballerosidad y respeto, dar la espalda es actitud despreciativa. La espontaneidad en el hecho folklórico de la intervención de un malambeador en una reunión o festejo, siempre es de prudente actitud, espera ser invitado, nadie se apea ni desensilla si no es así. Toda altanería y prepotencia se considera de compadritos; he conocido desde mi lejana niñez a los viejos paisanos; descubriéndose para saludar, esperando el "¡arrímese paisano!" para entrar al ruedo del lazo o la guitarra, o trasponer la puerta de una casa y aún de un patio.

Golpearse el pecho, echar mano al cuchillo o poner cara de malo, no hacen un preludio agradable a la bella danza del hombre gaucho, eso no es costumbre ni tradición.

En todo caso, la guitarra, sencillamente introduce al bailarín en el ritmo y carácter del zapateo. La rítmica de los galopes precede la inspiración a zapatear, a danzar en mudanzas y percusión sobre el suelo que cuadre. Me animo a decir que

[1] Saldungaray localidad ubicada en el partido de Tornquist al sudoeste de la provincia de Buenos Aires, Argentina

la velocidad de un galope corto sería la justa del Malambo. El zapateador de malambos irá recogiendo distintas figuras coreográficas, como el soguero diversidad de tejidos y trenzas; "*cortita la trenza, chiquito el botón, cortita la trenza el botón*" o "*talega de pan, talega de pan"* rezan las palabras rítmicas.

Algunos reproducirán las recogidas, y los que posean el don de la creatividad desarrollarán el cultivo y recreación de la semilla heredada. La práctica en soledad irá por el universo de los galopes buscando el garbo de los movimientos, recios pero a la vez sutiles, como en la acción de montar un redomón.

La inclusión de remedos de peleas a lanza y cuchillo, no pertenecen a la tradición, prueba de ello son las antiguas costumbres de zapatear alrededor de una vela o entre un cuadro de cuatro encendidas o un cuchillo enterrado sobre su empuñadura, con el filo hacia arriba. Entonces no apagar la vela o no cortarse un pie, probaba la sutileza y agilidad en las figuras de las mudanzas. El zapateo con espuelas también era demostración de agilidad y una suma sonora a la percusión sobre el suelo. Cabe destacar que en el principio de estas prácticas coreográficas, se zapateaba sobre pisos de tierra y con bota de potro principalmente. La guitarra siempre acompasaba el zapateo, con firmeza pero con fuerza equilibrada, tratando con múltiples rasgueos de seguir la intención de los movimientos, de dibujar sonoridades al malambeador.

Aquellos hombres que podían pasar largos ratos sentados sobre un garrón, al decir paisano, o en cuclillas, aptitud que deviene de sus piernas de jinete y que el estado físico dado principalmente por la práctica ecuestre constante, de la resistencia en las largas contiendas. El bailarín actual reemplaza aquella actividad por una preparación física gimnástica. La independencia de las piernas en el zapateo del malambo se originan también allí, el torso y los brazo se mantienen naturalmente equilibrados, cara al horizonte, como cabalgando sobre la danza.

Puede el zapateador, estar de alpargatas, botas de potro o botas fuertes; pero el resultado es musicalidad percutida a taco, punta, escobilleo o silencio sostenido en el aire de la pierna levantada con moderación y gracia, con paisano ademán.

El acompañante del malambeador, no debe a mi entender, como en el canto, superponer elementos que quiten el protagonismo al bailarín; la guitarra, original y tradicional instrumento de sostén rítmico, iniciará la muestra sonora y

acompasada, para dimanar luego en justa conjunción de figuras y mudanzas, adornando a estas.

Un fenomenólogo y filósofo francés, Gastón Bachelard, decía: "*el arte se instruye en los ecos del universo*", creo que el concepto de la onomatopeya, no debe olvidarse. Los idiomas y el folklore están nutridos en sus sonoridades y musicalidad por gran diversidad de onomatopeyas, prueba de ello son célebres composiciones que remedan pájaros, viento, ríos, lluvias y tormentas. En diversos idiomas, muchos nombres de animales tienen relación con las sonoridades de cantos, mugidos o relinchos.

Todo esto cimentará la poética del malambo como creación artística, la falta de elementos tales reduce todo a un escaso horizonte.

La sobriedad en la puesta en escena del malambo, es fundamental; ella hablará del conocimiento y reflexión acerca de lo dicho anteriormente.

Una danza, una canción, es tal en su pertenencia a un folklore determinado por su carácter y naturaleza, por rasgos y aires que la originaron, hasta que el pueblo la hace tradicional.

El malambo no es demostración de habilidad gimnástica, es una danza, ella debe estar presente en la ejecución conjunta, "se debe bailar al son que tocan" como se dice popular y certeramente; por lo que tiempo y aire son de suma importancia.

El zapateo es acompañado a rasgueo, no requiere conjunto musical, ni orquesta, no es su naturaleza; y mucho menos lucimiento individual del músico; es el protagonista con musicalidad en percusión y movimiento. El gozo del público es visual y auditivo, no basta con ver lograda la figura y mudanza, debe escucharse la música del zapateo.

He observado una gran desnaturalización de la forma rítmica del malambo, se escucha en muchas oportunidades ritmos cercanos a una chaya riojana o a la zamacueca. El uso del bombo es una superposición a la percusión del zapateo, le quita al zapateo su protagonismo y el contraste rico entre guitarra y danza.

El folklore no es estático, ni la tradición que lo anima; pero la sustancia y raigambre, no deben dejar que el aura sonora y el aire espiritual del bien cultural se diluyan en falsas evoluciones.

La vestimenta también sufre usos desnaturalizados, se observan ataduras impropias en las botas de potro, así mismo el uso de botas despuntadas en los

malambeadores sureños; la bota de potro siempre se usó cosida en sus puntas en nuestra Patagonia y atada con liga de tientos o tejidas a telar.

No corresponde la usanza de la vestimenta de los antiguos estancieros de la provincia de Buenos Aires aquí, si nuestros paisanos adoptaron y muchos trajeron el uso del chiripá, que mayormente se usó sobre la bombacha y más escasamente sobre el calzoncillo. Cabe destacar que el chiripá tenía en uno de los extremos de su rectángulo una tira en cada punta, que era la primera sujeción que ataba rodeando la prenda sobre la cintura. Si la faja se desprende o afloja no deja a nadie con el chiripá en los pies. El tirador con rastra o prendedor, hoy conocido como yunta corresponde al chiripá y no como se observan a veces cintos con rastra incorporada y prendidos a la espalda con hebilla. Estos cintos son de uso moderno y de factura comercial. Siempre los tiradores van prendidos por delante y la rastra es una pieza independiente, aún los llamados entrerrianos con sus dos grandes hebillas también por delante, casi sobre el comienza de las caderas.

Respecto de la vestimenta de fortineros y milicos, las chaquetas, quepis y pantalones, en Río Negro y Patagonia, las usadas en color azul creo no corresponde, pues innumerables fotografías de época revelan siempre el color grisáceo o el llamado caqui con ribetes dorados y vivos rojos.

Hago estas observaciones sobre la vestimenta porque es parte importante del conjunto de la imagen a representar, estamos tratando un bien cultural y su cultivo, remitámonos entonces a las fuentes más fidedignas.

Una revisión profunda sobre los aspectos repasados, creo que es necesaria para la conformación y reafirmación de nuestra pertenencia y cultura.

Las reflexiones de Héctor Aricó, (2007), enmarcan tres maneras de danzar: la de invocación, de esparcimiento y de exhibición.

Los movimientos expresivos del cuerpo en la danza, comunicarán con su energía propósitos afectivos, sentimentales, evocativos, etc.; sobre todo si es de invocación, diría por mi parte, sagrada o profana.

La que corresponde a nuestro Malambo es la invocación de una tradición y pertenencia, de la sustancia y sabores compartidos en su práctica.

Toda forma centrada en la exhibición, es ajena a nuestra pertenencia por todo lo antes dicho, invoquemos con unción paisana nuestro Malambo gaucho.

Bibliografía

Aricó, H. (2007) *Breves reflexiones sobre la danza*. Buenos Aires, edición del autor.

Bachelard, G. (2013). *La poética de la ensoñación*. Fondo de Cultura Económica.

Lynch, V. R. (1953) *Folklore Bonaerense.* Buenos Aires, Lajouane.

Vega, C. (2002) *Danzas tradicionales Argentinas.* Buenos Aires, Talleres Gráficos Vilko.

Yupanqui, A. (1979) *Guitarra, Poemas y cantares Argentinos*. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte.

ꙍꙍꙍꙍꙍꙍꙍꙍꙍ

Políticas territoriales en la conformación de Río Negro: agencias, identidades y ciudadanía

María Andrea Nicoletti

La conformación de un territorio

¿Desde dónde miramos el territorio rionegrino?

Para comprender los cambios y continuidades de las políticas territoriales de distintas agencias en Río Negro, es importante abrir la mirada en tiempo y espacio, revisar construcciones historiográficas que han pervivido en el tiempo y aventurarse a realizar un proceso de descentrarse y de centrarse en el espacio. Este es el ejercicio que trataremos de hacer a lo largo de esta exposición.

Para ello es importante advertir desde que concepto pensamos el territorio, su construcción y su proceso identitario. Esta apertura nos posibilita observar los cambios de paradigma en un territorio común, lo que algunos geógrafos denominan "etnoterritorio" (Barabás, 2004), hasta la imposición de los límites políticos a fines del siglo XIX con la injerencia de la Nación en la construcción territorial, que nos permiten pensar al territorio en perspectiva binacional en su límite con Chile, regional en su relación con otros territorios y subregional por su proceso de conformación en regiones distintivas.

> *"Los territorios condensan la historia de los vínculos que la sociedad ha mantenido con sus recursos materiales e inmateriales, físicos y naturales, y con la misma sociedad. La configuración espacial no es más que la sucesiva*

> *metamorfosis en el territorio", en el tiempo apropiado y transformado técnicamente para satisfacer las necesidades humanas*" (Laurín, 2011: 17).

Si utilizamos la multiescalaridad propuesta por Alicia Laurín en sus reflexiones sobre el espacio Arauco Patagónico[1], mientras los límites políticos se tensan, la religión, la cultura y las sociedades y tantas otras escalas materiales y simbólicas, se vuelven porosas y permeables. Desde ese instrumento analítico, podemos pensar al territorio, como el producto del espacio cuyo soporte, resulta *de "las formas en que se construyen los sentimientos de pertenencia al lugar, con los modos elegidos por los grupos sociales para reivindicar sus formas de organización del espacio o su pertenencia a los lugares"* (Benedetti, 2011:66).

La otra parte de la exposición centrada en el territorio como espejo identitario de la sociedad rionegrina se puede analizar desde los ciclos territoriales que van aportando trazos o tipos de sedimentos a lo largo del tiempo y que Magnaghi llama "identitarios" y a los que clasifica como cognitivos y materiales. En el proceso de reterritorialización estos ciclos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización (TDR), nos permiten consolidar y desarrollar el nuevo modelo cultural impuesto (2001: IVI, 19), desde las distintas agencias intervinientes en diálogo directo con valoraciones temporales. Estos ciclos generan procesos de comunalización, en el sentido de Brow, construyendo pautas de pertenencia que las consolidan, por ello pensamos las identidades desde estos procesos de pertenencia que *"combinan típicamente tanto componentes cognitivos como afectivos, tanto un sentimiento de solidaridad como una comprensión de la identidad compartida"* (Brow, 1990:22). Como un proceso de construcción socio-histórica, alejado de toda noción esencialista en donde se destacan discursos, prácticas y posiciones intersectadas y antagónicas (Hall, 1996).

Antonio C. R. Moraes, concibe a la historia como una apropiación y transformación del espacio terrestre y del medio natural a través del trabajo de las sociedades. El territorio ya sea entendido como Estado de la Nación o como el proceso histórico de

[1] "Así la escala se transforma en un nuevo concepto geográfico necesario para identificar la ocurrencia procedencia de los eventos que se dan en otras escalas y que inciden en los ámbitos sociales locales. La escala geográfica, complemento de la cartografía, restituye los fenómenos a sus ámbitos de correspondencia. Es la mediadora de las configuraciones observadas y condiciona la naturaleza de las observaciones tanto como la imagen que de ella se dará a nivel descriptivo y explicativo (Raffestin, Racine y Ruffy,1983:124). Por ello hacer inteligible la noción de escala como lugar de ocurrencia de los fenómenos, colaboraría en esclarecer la dimensión espacial intrínseca, de la propia integración y permitiría tomar conciencia de la localización y procedencia de los fenómenos de incidencia regional. En sentido espacial, la escala integra, vale decir, integra al carácter de calificación valorativa y de jerarquía entre fenómenos macro y micro (Castro, 1994:59)" (Laurín, 2011:20).

formación de un lugar, pone el énfasis en los procesos económicos y políticos desde el concepto de apropiación y producción del espacio geográfico (Moraes, 2005: 59).

La acción territorial de las distintas agencias, como sentidos espaciales y sociales en pugna (Paccione, 2001; Kong, 2001; Carballo, 2009), que pasaron por la región, han provocado actos concretos de territorialización, simbólicos y materiales, tanto en la etapa colonial como nacional. Sus dinámicas de territorialización se han hecho visibles en exploraciones del espacio, negociaciones con sus habitantes originarios para el avance de la frontera, guerras de exterminio, fundaciones de poblamientos y cartografías políticas.

Como en círculos concéntricos, es imposible comprender la territorialidad rionegrina sin mirar a la Patagonia desde perspectivas más generales y desde los puntos centrales desde donde se la ha mirado históricamente. Por eso pensamos, como dice Navarro Floria, que la Patagonia es un

> *"territorio de tránsito y de contacto", que "se recorre mejor en forma transversal. Es como se sigue la lógica de sus valles y ríos, y como se pasa más rápidamente del ambiente ecológico cordillerano al de la meseta, y de éste al de la costa. En una perspectiva más amplia, del Atlántico al Pacífico, o de un lado a otro de América"* (Navarro Floria,1999:18).

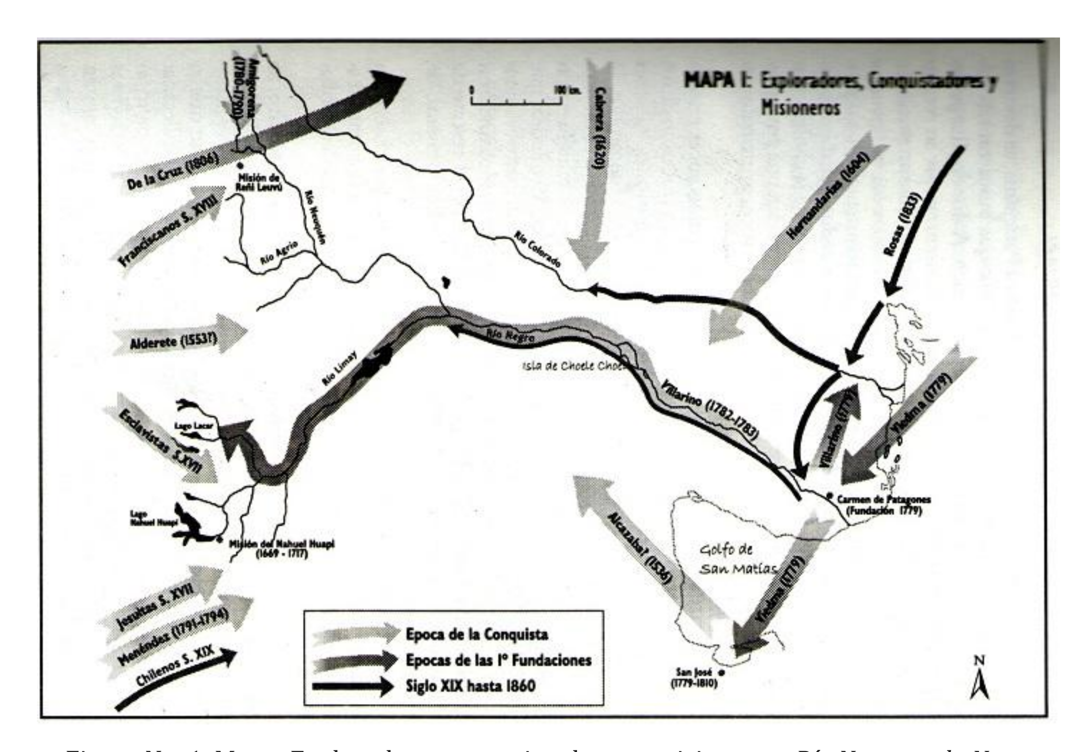


Figura No. 1. Mapa: Exploradores, conquistadores y misioneros: *Río Negro en la Norpatagonia*
Fuente: Navarro Floria, Pedro y Nicoletti, María Andrea. Río Negro, mil voces en una historia, Neuquén, Manuscrito, 2001, pág.43.

Dentro del amplio espacio patagónico, la porción norte del territorio, de lo que hoy denominamos Río Negro, posee por lo menos dos características singulares y fundantes: ha sido primer espacio conquistado por las armas del Estado (1879-1884) y tras su delimitación nacional sostuvo una heterogénea composición subregional.
Si bien esta diversidad se advierte en un primer golpe de vista en el amplio espacio rionegrino, de la costa a la cordillera pasando por la meseta central, el triángulo neuquino de montañas y ríos impetuosos mete su cuña con el productivo Alto Valle reorientándose en el siglo XX al Atlántico, sin dejar detrás la dinámica transcordillerana de su común historia con la Araucanía chilena. A groso modo, Río Negro puede pensarse como un territorio con fuertes tensiones subregionales internas mientras que en Neuquén, esta tensión se advierte en su búsqueda de integración al espacio nacional desde su singularidad y la perdurabilidad de la idea de aislamiento, de triángulo y de isla que marcaron fuertemente su construcción socio histórica.

A lo largo de la historia en Río Negro como puerta y corredor de entrada a la región, emerge la evidencia de la variedad y la excentricidad de su espacio en el que se manifiestan regiones con economías y organizaciones sociales tan diversas: Los Valles, la Zona Andina, la Meseta y la Costa. El sector cordillerano compartido con Chile resulta más abierto y poroso que en Mendoza y sus centenares de pasos y boquetes nos habla de una interrelación cordillerana fecunda y continua. En el otro extremo, la costa atlántica por su corte y accidentada geografía presenta puertos y abrigos naturales propicios para el comercio exterior y la comunicación, pero fundamentalmente constituyen un espacio que atraviesan los grandes ríos que surcan su geografía y la escalonada meseta rionegrina. El Colorado, el Negro, el Neuquén y el Limay, fueron asiento de las primeras poblaciones que tras la conquista se transformaron en urbes, sus valles en espacios de desarrollo productivo y su fuerza en fuentes de energía con más provecho para la Nación que para las nacientes provincias norpatagónicas, Río Negro y Neuquén, que comparten procesos comunes en estrecha relación con el espacio allende la cordillera.

La zona cordillera fue la zona “chilenizada” por excelencia, por ello tempranamente se transformó para el Estado nacional en el "bastión de la defensa de la argentinidad", el cual se institucionalizó a través de tres agencias principales: Parques Nacionales, el Estado con el sistema educativo impuesto desde Nación por la Ley 1420 y la Iglesia, a través de la obra de la Congregación Salesiana desde 1880.

Dos miradas territoriales posibles: La mirada vertical y horizontal del territorio

A partir del análisis de una selección de mapas se reflexiona sobre cambios paradigmáticos en la mirada del territorio.

La apropiación de la Patagonia por parte de la Corona española dio como resultado un territorio de tránsito y de contacto con una fuerte tensión hacia el comercio del Pacífico mediante expediciones, entradas esclavistas desde el sur de Chile y de misioneros jesuitas como avanzada institucional de la frontera.

La *Tabula Geographica Regni Chile* del jesuita Alonso de Ovalle del siglo XVII, de confección horizontal y de lectura vertical, nos muestra este territorio integrado señalando la cordillera. Los dibujos interiores del mapa son muy profusos en el territorio del Pacífico y difusos hacia el Atlántico hasta los mínimos contornos de los ríos bonaerenses.

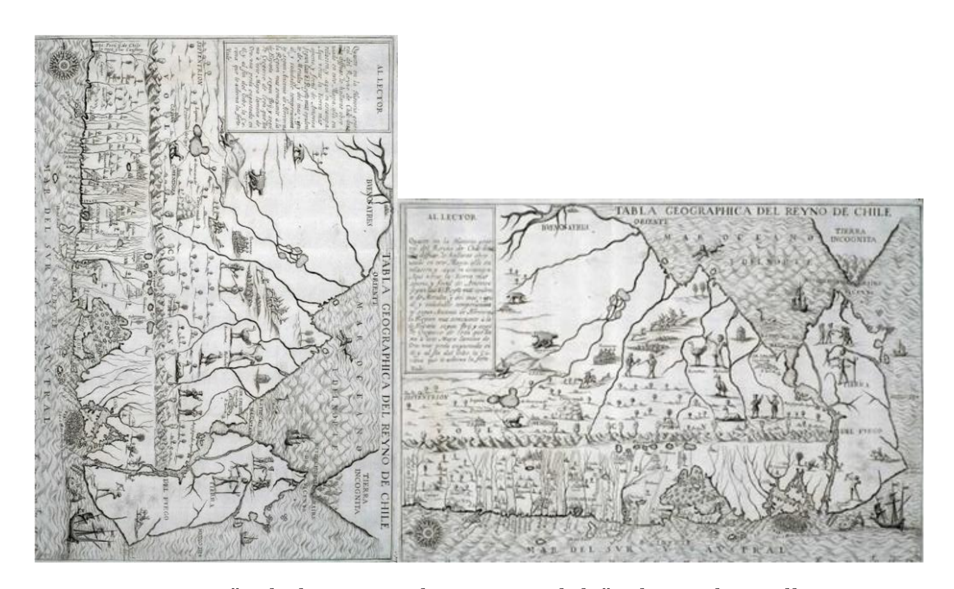


Figura No. 2 "Tabula Geographica Regni Chile". Alonso de Ovalle.1646

El conocimiento del interior del territorio, a través de la exploración de sus ríos, fue sin duda impulsado por el "descubrimiento político" del siglo XVIII, que puso a la Patagonia en el escenario del mundo conocido.

Pero en el siglo XVIII, también fueron los misioneros jesuitas los que nos permiten ver un cambio en la mirada del territorio: de la horizontalidad a la verticalidad, porque en estos mapas primaba esa preocupación por los ríos, las costas oceánicas y el interior del territorio hacia el Estrecho. Este es el caso del mapa del jesuita Thomas

Falkner (1702-1784)[2] en su *Descripción de Patagonia y de las partes adyacentes de la América meridional* (1774). Los mapas políticos y mapas misioneros del siglo XVIII se confunden en un mismo propósito de posesión del territorio, muestran un desierto imposible de ocupar e inútil de evangelizar, ubicado fundamentalmente en las costas del Atlántico, donde las expediciones habían mayormente fracasado. Esta mirada, fue corroborada a fines de ese siglo con la expedición Malaspina, que intentó fijar los límites del Imperio y caracterizó a los habitantes expresando una *visión gradualista y evolucionista* de sus culturas, como "salvajes" o como "bárbaros". Sin embargo, Navarro Floria concluye en que el resultado de esta expedición fue

> *"legitimar la decisión de abandonar la Patagonia, constatando la inhabitabilidad —para el hombre civilizado— de esos ambientes ecológicos. Desde una perspectiva más amplia, sustentaría la mirada negativa que pesó sobre la Patagonia hasta el último cuarto del siglo XIX"* (Navarro Floria, 2003:247).

En síntesis, la mirada desde el Pacífico a la Norpatagonia del siglo XVII vira hacia el Atlántico en el siglo XVIII, pero se concreta recién a fines del siglo XIX en la posesión del territorio.

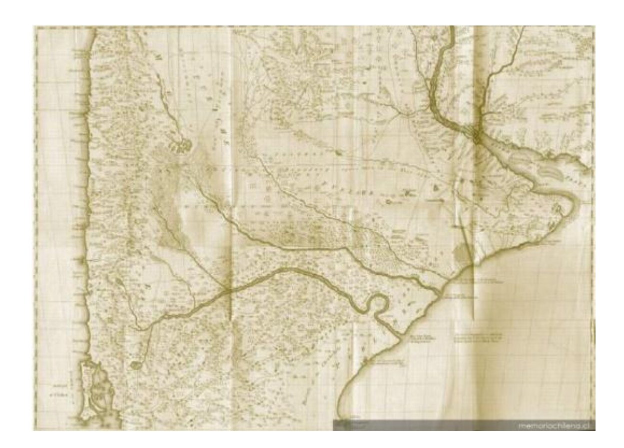


Figura No. 3 A description of Patagonia and the adjoining parts of South America: containing an account of the soil produce,animal,vales, mountains, riviers, lakes,& of those countries: the Religion, government, policy, coustoms,dress, arma and languague of the Indian inhabitansts; and some particular relating to Falkland´s Islands/by Thomas Falkner. Hereford:printed by Pugh;London: sold by T.Lewis,1774:143.Biblioteca Nacional de Chile.Memoriachilena. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-74542.html.

[2]La trascendencia de la obra de Falkner, que escribió en su país de origen Inglaterra, estuvo relacionada con su descripción sobre las ventajas de ocupar la Patagonia. En su mapa https://archive.org/stream/descriptionofpat01falk#page/n5/mode/1up, se observa claramente la desembocadura del Río Negro, lo que motivó el temor de la Corona española y la fundación en 1779 del Fuerte de Carmen de Patagones.

Pero ¿qué sucede en ese siglo XVIII en la Norpatagonia cuando la transición política en los territorios del Virreinato del Río de la Plata resultó determinante? Mientras la región de los lagos seguía como territorio integrado con la cordillera como eje vertebrador, hasta la separación del límite político, la región atlántica buscaba como estrategia territorial la urbanización de los confines. La fundación de Carmen de Patagones por el Virrey Vértiz, cerca de la desembocadura del río Negro en 1779, reordenó el territorio hacia el comercio del Atlántico, explorando el potencial de este espacio y la comunicación con Chile a través de las cuencas de los ríos. Y a pesar de la marginación política que surge de la expedición Malaspina (1788 y 1794), este marino italiano sugirió *"ocupar ciertos espacios y controlar los arreos de ganado,"* (que) fue reasumido por instituciones coloniales que enviaron expediciones como las de Cerro Zamudio (1803) y de la Cruz (1806) para establecer el contacto interoceánico con Chile, atendiendo al aprovechamiento del espacio pampeano a través de los pasos cordilleranos.

Por lo tanto, en la primera mitad del siglo XIX, los distintos gobiernos criollos asignaron a este espacio bajo dominio indígena *"un papel marginal, fronterizo, en la dialéctica del desarrollo de las fuerzas productivas del área central pampeana"* (Navarro Floria, 1994:17).

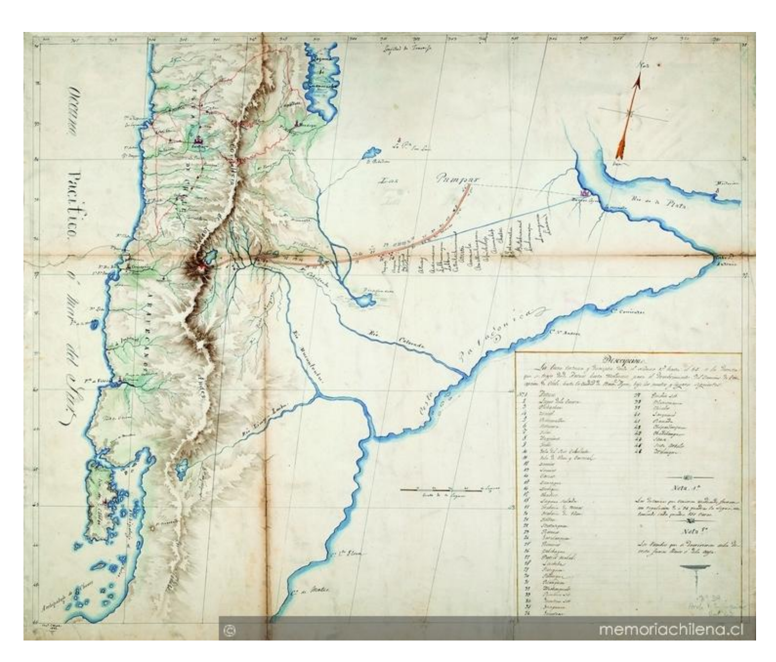


Figura No. 4. Mapa del viaje de Luis de la Cruz, de Concepción a Buenos Aires en 1806.
http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-propertyvalue-150001.html

Avanzado el siglo XIX el afianzamiento de las estancias, la expansión ganadera y los saladeros, transformaron a la Norpatagonia en un espacio fronterizo en disputa entre las naciones indígenas y las provincias de la Confederación (1835-1852), antesala de la organización política del Estado argentino.

La explotación ganadera definió el lugar de la Patagonia en el mercado mundial que en este período contaba con escasas avanzadas poblacionales de blancos como Carmen de Patagones, para el abastecimiento, comercio y negociación interétnica.

Los viajeros, exploradores, científicos y políticos que recorrieron la Patagonia con distintos intereses en estos años, como Guillermo Cox (1857 y 1862) y Martín De Moussy (1860 y 1864), nos muestran esta frontera señalando "territorios de indios del sur" (Navarro Floria, 1999; Carla Lois, 2009). La urbanización incipiente se consolidaba en las colonias de Conesa, Valcheta y Catriel en el territorio de Río Negro, creadas en 1899 y evangelizadas por la Congregación salesiana. La transversalidad de los ríos también se presentaba como una lógica espacial para el proyecto de "civilización y evangelización" de la Iglesia a través de las misiones, que se habían desplazado del Nahuel Huapi incendiada en 1717 al Atlántico con las misiones de los misioneros lazaristas entregadas a los salesianos.

> *"En el elenco de mapas que circulaban ampliamente incluso hacia mediados del siglo XIX entre lectores europeos y norteamericanos, que mostraban una Patagonia misteriosamente autónoma", como tierra de "extranjeridad", como "vacío"* (Lois, 2018:138-140).

El mapa del naturalista francés De Moussy[3] tenía "un buen diseño de la costa y una muy deficiente información acerca del interior (Navarro Floria, 1999).



Figura .No. 5 Carte de la ConfederationArgentine. Fuente: De Moussy, Victor. Atlas de la ConfederationArgentine. Paris, Didot, 1869-1873

[3] Fue un destacado naturalista francés, autor del libro *Description Géographique et Statistique de la Confédération Argentine*, contratado por J.J de Urquiza, fue una de las principales fuentes de información geográfica de la región para esa época.

Pero si el propósito de la difusión del mapa de De Moussy, como señala Navarro Floria, fue la de representar un territorio de "desierto fecundable" para el hombre blanco poblado de parcialidades nómades "salvajes", la lectura de Don Bosco, si es que pudo ver o consultar ese mapa, fue la de señalar a la Patagonia poblada de indígenas, pero "desierta" de "religión y civilización".

Un punto de inflexión en el territorio rionegrino

La inserción de la Patagonia a la Nación se resolvió con la violenta campaña militar que echó por tierra acuerdos preexistentes de convivencia con los pueblos originarios (Levaggi, 2000). Esto inscribió al territorio patagónico en un esquema centralista que situó al territorio en una doble subalternidad. Por un lado, formando parte de una Nación que velaba por los intereses de Buenos Aires por sobre el resto. Por el otro, su característica de tierra de conquista y dominio presuponía la incapacidad de su población para administrarla, inscribiendo espacio y poblaciones en "colonias internas" (Navarro Floria, 2008).



Figura No. 6. Plano del territorio de la Pampa y Río Negro, y de las once provincias chilenas que lo avecindan por el oeste [material cartográfico] : comprende el trazo de la batida y esploración general hecha últimamente en el Desierto hasta la ocupación definitiva y establecimiento de la Línea Militar del Río Negro y Neuquén por el Ejército Nacional a órdenes del Señor General D. Julio A. Roca / construido en vista de planos, croquis parciales, itinerarios de los gefes de las Divisiones y Cuerpos expedicionarios y de los Ingenieros Militares que los acompañaron y según esploraciones y estudios propios por el Teniente Coronel Manuel J. Olascoaga, Gefe de la Oficina Topográfica Militar. 1.5.87.2 Dehais, Francisco. Contribución a la cartografia de Patagonia. 1519-1900

En la Argentina durante el período inmediato a las campañas, tras la apropiación de las tierras ocupadas por los indígenas, se fijaron los límites políticos con Chile y se emprendió el camino de "ciudadanización" de la población con diferentes metodologías: expulsión, eliminación, traslados compulsivos, evangelización, colonización, etc. La Patagonia se presentaba como un desafío para instalar allí la "civilización y el progreso" con modelos urbanos que implicaban asentamientos de migrantes.

"Cuando Manuel Olascoaga menciona con orgullo las más de 20.000 leguas "oscurecidas de nombres de indicaciones topográficas" (Lois, 2006:12), hace un guiño a la por entonces célebre obra *La conquista de 15000 leguas*, que Estanislao Zeballos había publicado en 1879 como resultado de las exploraciones realizadas en las cuencas de los ríos Negro y Limay en donde argumentaban a favor del desplazamiento de la frontera Sur hasta el río Negro. Sin embargo, critica a Olascoaga que pretende mostrar un mapa factible de ser ocupado pero poblado de toponimias. Es probable que ese blanco no llamara la atención porque, al presentarlo como un mapa oscurecido de nombres Olascoaga estaba convocando a la mirada del lector hacia esos nombres que empezaban a poblar la Patagonia Norte es decir, invitaba a leer los topónimos más que reparar en esos blancos que parecían menos remanentes de una geografía indeseada cuyos días estaban contados" (Lois, 2018:110-111).

Hacia fines del siglo XIX, existieron un conjunto de hitos centrales que marcaron tensiones institucionales en la territorialización patagónica: las campañas militares (1879-1884); la incorporación de la Patagonia en 1884 al Estado argentino, sin autonomía política, mediante la Ley de Territorios Nacionales (Ley 1532/1883), la separación entre el Estado y la Iglesia que se concretó mediante un conjunto de leyes laicas entre 1884 y 1888 (La Ley 1420 de Educación común, las leyes de Registro Civil (1565/1888) y Matrimonio Civil (2393/1888);la llegada de la Congregación salesiana a la Argentina en 1875 y a la Patagonia en 1880; las leyes relacionadas con el reparto de la tierra y el poblamiento: la Ley de Inmigración y Colonización, (817/1876), la Ley de venta de tierras fiscales, (1265/1882), la Ley del Hogar 1501/1884, derogada en 1912.

Las marcas del Estado Nación: la Ley de TN

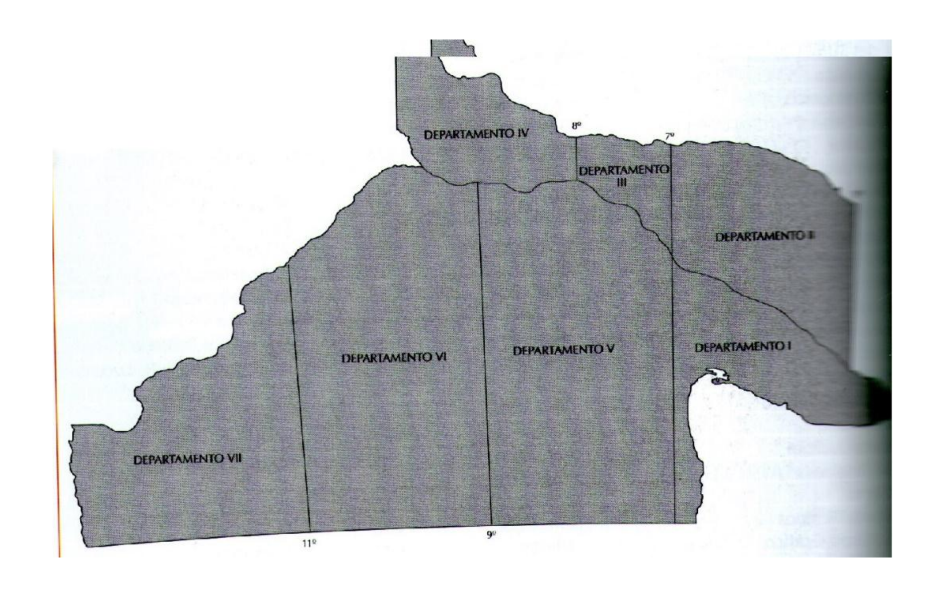
El 16 de octubre de 1884 se promulgó la ley nacional 1.532 que creó los Territorios Nacionales de La Pampa, Neuquén, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego, disponiendo:

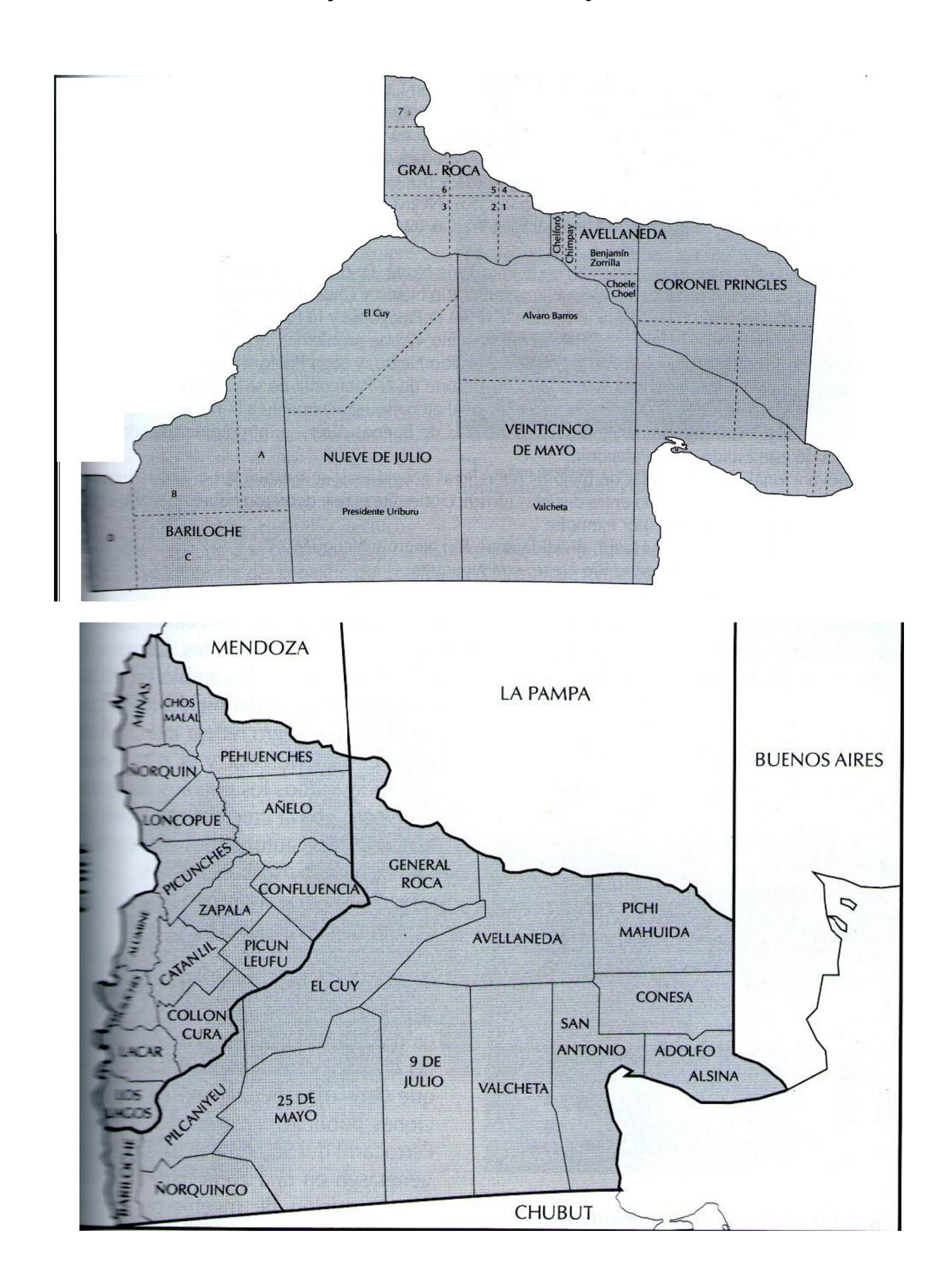
- **s**us límites, que en el caso de Río Negro y Neuquén son los actuales**;**
- **l**as condiciones para transformarse en Provincias;
- **s**u régimen de gobierno.

Cada Territorio contaría con un Poder Ejecutivo (Gobernador) designado por el Poder Ejecutivo Nacional, un Poder Legislativo (Legislatura) cuando llegara a los 30.000 habitantes, y un Poder Judicial formado por un juez letrado y jueces de paz locales. Curiosamente la**s** única**s** autoridad**es** que podían elegirse por votación ciudadana eran los jueces de paz, debido a que en este punto se imitó a la legislación estadounidense para los territorios del Oeste norteamericano. Pero esta ley**,** uniforme para todos los territorios**,** no tomaba en cuenta las particularidades del inmenso espacio patagónico.

En los años siguientes a la ley 1.532, una serie de decretos del Poder Ejecutivo Nacional ordenó las subdivisiones de los **t**erritorios del norte de la Patagonia:

- **e**n 1885 se dividió al Territorio de Río Negro en siete departamentos, cada uno con una Comisaría de Policía;
- **e**n 1904 se dio nombre a los siete Departamentos rionegrinos;
- **e**n 1915 se estableció la actual división de Río Negro en trece Departamentos.





Figuras N° 7, 8, 9 Mapas de división departamental en 1885, 1904 y desde 1915. Fuente: César Vapnarsky, Pueblos del Norte de la Patagonia, 1983.

La administración del territorio patagónico quedó centralizada en el Ministerio del Interior en 1898 y en 1911 se creó, entre otras dependencias, la Dirección General de Territorios Nacionales.

Los límites interterritoriales fueron fijados en forma arbitraria. Uno de los resultados fue que al crearse dos Territorios Nacionales en el norte de la Patagonia no se respetó la integridad política de la cuenca del río Negro. Se comenzó por reconocer una realidad, que es la del funcionamiento de los ríos como vías de penetración en el territorio patagónico, y por eso los territorios fueron bautizados con los nombres de los principales ríos: Neuquén, Negro, Chubut, Santa Cruz. Para

dividir los territorios del litoral atlántico entre sí se los diseñó como simples franjas transversales, separadas por paralelos, que son líneas puramente convencionales.



Figura No.10 Esquema territorial realizado por la autora para remarcar los límites convencionales

Los mayores problemas se presentan en la Patagonia Norte. En primer lugar, la región no tiene, por el norte y por el sur, límites geográficos claros: entre Río Negro y Chubut el paralelo 42 no señala, como ya se dijo, más que una convención política; entre la Patagonia y la Pampa hay una franja de transición y no un límite. El impreciso trazado del paralelo 42 trae problemas, actualmente, para la delimitación de los municipios vecinos de El Bolsón en Río Negro y Lago Puelo en el Chubut. En segundo lugar, al atenerse estrictamente a la herencia histórica que exigía atribuir Carmen de Patagones a la Provincia de Buenos Aires, se introdujo artificialmente una cuña de este Estado en la Patagonia.

Convencionalmente y a falta de mejores referencias geográficas, se establecieron los límites de Río Negro con La Pampa y el Neuquén en los ríos, dividiendo entre distintas jurisdicciones áreas que debieron haber quedado bajo una misma autoridad política, por ejemplo:

- el área del lago Nahuel Huapi, dividida entre Río Negro y Neuquén;
- el Alto Valle, repartido entre Río Negro y Neuquén.
- la zona de Catriel y 25 de Mayo, entre Río Negro y La Pampa;
- la zona del Río Colorado y La Adela también entre Río Negro y La Pampa;
- Viedma y Carmen de Patagones, entre Río Negro y Buenos Aires.

La provincia más perjudicada por esta división es sin duda Río Negro, cuyos tres principales centros de población y de actividad –San Carlos de Bariloche, el Alto Valle y Viedma- se encuentran alejados y mal comunicados entre sí, en los extremos de la provincia y compartiendo actividades y recursos con los estados limítrofes.

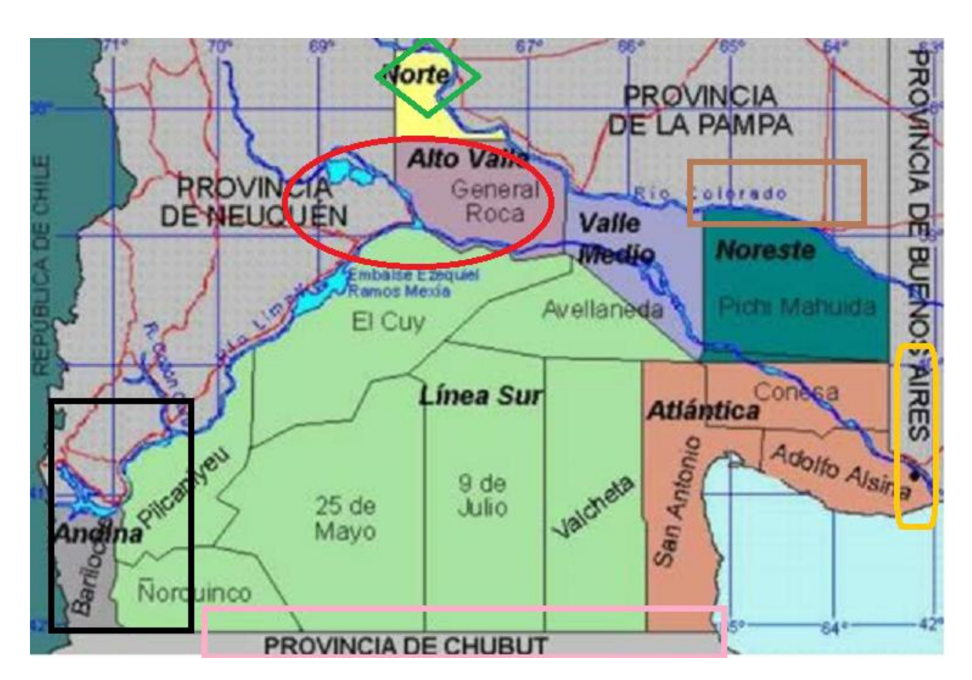


Figura No.11 Mapa problemas de integración regional. Confección propia en base a https://www.rionegro.gov.ar/?typeID=0&pagina=resena

La conexión directa del Valle Medio y del Alto Valle con Bahía Blanca y Buenos Aires, creada por el trazado del Ferrocarril del Sud, acentuó el estancamiento y el aislamiento del Valle Inferior, agravados por la falta de realización del ramal ferroviario de Viedma a Choele Choel. Un cambio transitorio en los límites entre Río Negro y Neuquén intentó solucionar uno de estos inconvenientes. Por decreto nacional de 1916 se incorporaron al Neuquén los departamentos rionegrinos de General Roca y El Cuy. La medida generó la adhesión de los roquenses, pero también un conflicto que terminó por invalidarla. El juez letrado del Neuquén se negaba a atender las causas provenientes de los nuevos departamentos hasta que el Congreso no ratificara los nuevos límites. Como el Congreso no se pronunció, finalmente otro decreto del presidente Yrigoyen derogó el cambio en 1918.

La cuestión de la definición de la capitalidad en Río Negro refleja cierta rivalidad entre el Valle Inferior y el Alto Valle. Destruidos en 1899 los pueblos del valle del río Negro por la creciente, excepto Choele Choel, las autoridades territoriales se asentaron provisoriamente allí. Inmediatamente se generaron presiones para que la capitalidad volviera a Viedma, para que quedara en Choele Choel, o bien para que se trasladara a General Roca. Jugaban intereses locales, como la valorización de la tierra que se produciría en el sitio elegido, las actividades económicas que derivarían del asiento de las reparticiones públicas, y también el interés del Ferrocarril del Sud en que esas ventajas se dieran en una zona bajo su servicio. Una comisión de ingenieros dictaminó en 1900 que la capital volviera a Viedma. El gobernador Eugenio Tello, a quien se considera el "refundador de Viedma", justificó con un informe la capitalidad de Viedma argumentando que dicha ciudad estaba a salvo de catástrofes naturales ya que en ciento veinte años no había sufrido una inundación de tal magnitud. Agregaba además la excelente calidad ambiental de Viedma, los medios de transporte marítimos y próximamente ferroviarios, y su equidistancia del resto de las poblaciones territoriales. También Carmen de Patagones e inclusive Bahía Blanca aspiraron entonces a convertirse en capital de una nueva provincia, proyecto de Carlos Pellegrini que fue aprobado por el Congreso pero no por la Legislatura de Buenos Aires. De ese proyecto deriva el nombre que aún hoy lleva el principal diario bahiense *La Nueva Provincia.*

Uno de los datos a tener en cuenta fue la delimitación territorial que, por imprecisiones del texto de la ley 1.532 de Territorios Nacionales (1884), trajo aparejados conflictos con la vecina provincia del Neuquén. Básicamente estos problemas fueron tres: 1) respecto al meridiano 10° oeste de Buenos Aires, que separa los territorios neuquino y rionegrino entre los ríos Colorado y Neuquén. Existe una diferencia de 11.000 metros aproximadamente de acuerdo a los distintos trazados realizados en época territorial en los que se incluyen tierras agrícolas del valle del Neuquén y áreas hidrocarburíferas de la cuenca neuquina. La ocupación y explotación agrícola de la Provincia del Neuquén en San Patricio del Chañar desde 1968, ha sido una clara evidencia de la posición neuquina. 2) Las islas de los ríos Limay y Neuquén en la zona de su confluencia. 3) La isla Victoria y las tierras al oeste del lago Nahuel Huapi, donde el Instituto Geográfico Militar adoptó como criterio de división la línea media del Brazo Blest y su prolongación hacia el oeste hasta el límite internacional con Chile, ratificado por decreto nacional en 1969. Neuquén, por ejemplo, se hizo cargo de la escuela primaria nacional de la isla en la década de 1990,

con motivo de la transferencia de los establecimientos educativos nacionales a las jurisdicciones provinciales, para afianzar su posición.

Durante el período territorial, esta cuestión de desarticulación regional fue el foco de gobierno de Adalberto Pagano (1932-1943). La apuesta a la obra pública (defensas y compuertas del Valle Inferior), la planificación urbana (especialmente en Viedma), la creación de pueblos (El Bolsón) y en especial el desarrollo de las comunicaciones para vincular mercados, dan cuenta del proyecto económico de la clase dirigente de la década del '30 que encarnó este gobernador territorial. El panorama desolador que se reflejaba en su informe de 1933 sobre los campesinos era producto, según Pagano, de la falta de propiedad de las tierras fiscales. Pagano entendía que a las familias que ocupaban terrenos fiscales y habían hecho mejoras, era menester no sólo otorgarles la propiedad de esa tierra sino los elementos para "desenvolverse y progresar" con una fuerte inversión en ganado. Estos elementos surgieron de un cálculo minucioso "para evitar los abusos". La solución para las familias indigentes ocupantes de tierras fiscales era, a su criterio, la participación de estos grupos en el trabajo de la obra pública, fundamentalmente la caminera. El único signo de preocupación ante esta injusta situación fueron los decretos 76904/36 y 86778/36. Mediante el primero se autorizaba a la Dirección de Tierras a condonar, en caso de insolvencia, las cargas en concepto de derecho de ocupación a los aborígenes argentinos. Con el segundo se redujo el interés punitorio de las deudas atrasadas pendientes de los pobladores de tierras fiscales.

Tras el impulso que el Estado Nacional promueve en Bariloche con la Ley de creación de la Dirección de Parques Nacionales (Ley 12103/34) el gobernador Pagano habría visualizado en El Bolsón la posibilidad de crear otro centro bajo su control. (J. Méndes y D. Blanco, 2004. De allí la construcción de un centro que entre lo urbano y lo rural integrara a la actividad comercial y a las industrias maderera y harinera. Su acción de gobierno en El Bolsón –mensura de tierras, construcción de edificios públicos, trazado de la ruta 258- da cuenta de la efectiva presencia del Estado y la integración al sistema nacional que continuó más allá de su extenso período como gobernador, bajo el peronismo. El Estado intervencionista de la década del '30 impactó en el ordenamiento patagónico sobre todo por la instalación de los Parques Nacionales y el incremento de las jurisdicciones de las fuerzas militares de frontera con gendarmería nacional. Los paisajes supuestamente "vacíos" de los Parques Nacionales fueron de particular interés para un territorio desde el cual se sostenía un determinado sentido de nación (Carreras Doallo, 2012), lo cual fue de enorme relevancia para el territorio patagónico, por la gran dimensión de las áreas

protegidas ubicadas en las regiones cordilleranas. De modo que sea por la explotación hidroeléctrica de los ríos, o la extracción de hidrocarburos, o incluso por los sentidos otorgados a los paisajes, el territorio patagónico siguió dibujándose, y pensándose como un área vacía, aún en la antesala del reconocimiento de los derechos políticos de sus habitantes.

El proceso de provincialización de los TN fue gradual la ley 14.315, del 12 de agosto de 1954 diseñó una nueva forma de administración de los territorios nacionales, dándoles una autonomía restringida previa a su provincialización con: un sistema de gobierno electivo de gobernador y vice gobernador; la elección de una Legislatura en cada Territorio, formada por dieciséis miembros, con facultad de crear municipios y sometida en cuestiones presupuestarias, fiscales y de obras públicas al Poder Ejecutivo Nacional. Por último la ley nacional 14.408 creó, el 15 de junio de 1955 las provincias de la Patagonia, entre ellas la de Río Negro. Se prescribía también la elección de convencionales constituyentes y la designación de un comisionado federal que gobernara cada Provincia hasta que las nuevas autoridades asumieran plenamente. En ese momento Río Negro contaba con una población de más de ciento setenta mil habitantes, cifra importante con respecto a las restantes provincias de la región. Pero el golpe militar postergó la provincialización definitiva hasta 1957 cuando Río Negro eligió sus convencionales constituyentes y la Constitución de Río Negro entró en vigencia el 10 de diciembre de ese año. La sanción de la Constitución y la provincialización plantearon nuevamente el problema de la capitalidad. Las ciudades de Roca y Choele Choel aspiraban también a constituirse como capitales provinciales; principalmente Roca, que argumentaba su mayor densidad demográfica y su poder económico y político. Este planteo provocó una autentica movilización popular en Viedma, donde se constituyó una Comisión Pro Viedma Capital, tal como había sucedido en el año 1900. En este contexto la Convención Constituyente decidió el 29 de noviembre de 1957 remitir la solución en el lapso de cinco años y continuar gobernando mientras tanto desde Viedma. Desde 1955 hasta 1973 Viedma mantuvo su carácter de capital provisional hasta la sanción de la ley 852 del 20 de octubre de 1973 que la declaraba capital de la provincia.

La construcción identitaria: pueblos originarios, habitantes del territorio, ciudadanos rionegrinos

Como sostiene Moraes *"La valoración de un espacio puede ser aprendida como proceso históricamente identificado de formación de un territorio"* (2005:17).

La apropiación del territorio norpatagónico por parte del Estado, no llevó necesariamente a una incorporación de su población en el proceso de integración social. Las capacidades locales se ocultan en el discurso que sostiene la construcción territorial estatal, sea por el centralismo de la mirada proyectada desde el gobierno nacional, sea por el sitio de reclamo y necesidad naturalizado por las administraciones locales.

En función del modelo extractivo y latifundista, los pueblos originarios, y sólo los que sobrevivieron al exterminio de la conquista, pudieron integrarse desde los márgenes. Los pioneros, los inmigrantes extranjeros y de otras provincias, fueron sumándose a este modelo de exclusión buscando las fisuras que les permitieran asentarse y desarrollarse. En cuanto a la sociedad rionegrina, tal como señala María Argeri, no se puede limitar la constitución del Estado a las negociaciones de las *élites* con la imposición de un modelo sin atender a los sectores dirigentes regionales y locales, que han jugado un papel fundamental en la construcción social y en la relación con los sectores subalternos (M. Argeri, 1999:95).

La mirada estatal, nacional o provincial, no ha dado lugar al reconocimiento de sujetos sociales en forma amplia y compleja, repitiendo la idea de minoridad, propia del período territorial, sobre aquellas poblaciones que aún se justifican como necesitadas de tutelaje y en relación a las cuales, llamativamente, se han justificado limitantes en cuanto a inversión y desarrollo. El proceso histórico de formación de un territorio, a través de cambios y permanencias, es el que construye la relación de una sociedad con su espacio. La población de la región, estructuradas en términos de dependencia, necesidad y minoridad, formó urbanizaciones precarias con escasa conectividad (Ruffini, 2007).

La sociedad norpatagónica provincial proviene de la "sociedad de frontera" de la primera mitad del siglo XX, caracterizada por su movilidad y la ausencia de una clase alta tradicional y poderosa. Este carácter fronterizo no sólo deviene de su alta composición migratoria sino también puede inferirse en la inestabilidad de unas relaciones sociedad-Estado en las que se yuxtaponen una visión crítica del Estado lejano y ausente con un entusiasmo oficialista por las instancias que se muestran capaces de responder a las demandas civiles (Raffo y Bonifacio, 2004).

En los TN, los limitantes de participación ciudadana de sus habitantes según la ley de TN, hizo que el ejercicio democrático y el juego político se iniciaron en los municipios y en la proliferación de asociaciones para el progreso económico, social y educativo. La autonomía municipal, es decir, la posibilidad de elegir libremente los ciudadanos a sus autoridades, que según la legislación debía darse a los pueblos de más de mil habitantes, también fue retaceada a numerosas localidades durante la etapa territorial aunque según Martha Ruffini, Río Negro fue uno de los pocos territorios donde la ley se cumplió taxativamente. Sin embargo esto no impidió avances y retrocesos, por ejemplo, la desaparición de casi todos los concejos municipales en 1908, con la excepción del de Viedma, o las intervenciones que entre 1930 y 1943 sufrieron los concejos por los golpes de Estado. En algunos concejos rionegrinos la participación de los sectores más destacados, o "vecinos caracterizados", en desmedro del escaso interés general en la participación electoral, posicionó a este grupo en el centro de la toma de decisiones políticas (M. Ruffini, 2001:103).

Según la evolución de la población de Río Negro constatada por los censos nacionales y territoriales y por una estimación oficial en 1933, ya en esta última Río Negro alcanzaba la cantidad de pobladores suficiente para ser creada la Provincia. La superó ampliamente en el censo de 1947. Sin embargo, y como la ley de Territorios Nacionales facultaba al gobierno nacional pero no lo obligaba, la provincialización se demoró hasta 1955.

Entre 1895 y 1997 la población rionegrina creció 14,5 veces; sin embargo apenas llegaba a representar el 1% de la población del país. La preocupación de los gobiernos territoriales sobre la población es reiterada: es escasa, móvil y dispersa. Inclusive en la década de 1920 la situación permanecía estable, al punto que los funcionarios se plantearon la instalación de colonias militares en la región cordillerana para "argentinizar" el territorio. Los nacidos en Río Negro representaban hasta 1947 menos de la mitad de la población (J. L. Abel, 2004:3). La gran cantidad de pobladores de origen chileno favorecía la continuidad de una relación socioeconómica anterior a la ocupación militar. El censo nacional de 1895 dio un total de 9.241 en Rio Negro con una altísima proporción de población extranjera, sobre todo de chilenos. Río Negro concentraba solamente un 9% de los habitantes de los Territorios Nacionales, porcentaje que subió a los 12 puntos en los censos de 1905 y 1912.

Hacia 1947, dentro de la población adulta, el grupo comprendido entre los 20 y 50 años refleja el foco migratorio en el territorio de Río Negro por la significativa

presencia de hombres que componen el grupo de 20 a 30 años. Durante la etapa territorial la población fue mayoritariamente masculina, pero los procesos migratorios y el aumento natural de la población revirtieron gradualmente esta situación, aunque la población rionegrina marcadamente joven sostiene el predominio masculino en el grupo etario de treinta años (J. L. Abel, 2004:12).

Poco o nada se hizo para mejorar las condiciones de los pueblos originarios, como ya advertimos. En condiciones parecidas también se establecieron campesinos criollos provenientes del centro sur de Chile, que constituyeron la mano de obra histórica en los oasis agrícolas, el campo y las ciudades patagónicas. La oferta de nuevas tierras y la legislación argentina de la primera década del siglo XX atrajeron una pequeña porción del enorme flujo inmigratorio que por entonces desembarcaba en Buenos Aires. Colonias italianas y españolas fueron surgiendo aquí y allá. Al núcleo de origen chileno alemán que fundó Bariloche pronto se sumaron diversas colectividades centroeuropeas que dieron al Nahuel Huapi y su zona de influencia un estilo característico. Buena parte del comercio al menudeo, que ponía en contacto a los pobladores rurales dispersos y a los pequeños pueblos con los "vicios" elaborados fuera de la Patagonia, fue quedando en manos de inmigrantes sirios y libaneses, los populares "turcos" Estos inmigrantes recorrieron a pie e instalaron sus boliches y almacenes en todo el interior árido de la Argentina. Este verdadero mosaico de colectividades supo tejer sus propias redes de solidaridad a través del asociacionismo mutualista y del gremialismo. A esta acción solidaria se sumaron también el credo católico y otros credos que levantaron sus templos y propagaron sus creencias, como los judíos y los protestantes de distintas iglesias y congregaciones.

En 1912 la población rionegrina se componía, aproximadamente, de un tercio de extranjeros y dos tercios de argentinos, un tercio de mujeres y dos tercios de varones, un tercio de residentes urbanos y dos tercios rurales, un tercio de alfabetizados y dos tercios de analfabetos. Es decir, un perfil predominantemente argentino –más notable en Rio Negro que en los demás territorios patagónicos-, masculino, rural y de baja instrucción. Comparando con el Neuquén, por ejemplo, en este otro territorio vecino era mucho más notable la presencia extranjera –mayoritariamente chilena- y campesina.

LA POBLACIÓN DE RÍO NEGRO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX			
Años	**Población**	**Argentinos**	**Extranjeros**
1895	9.241	7.614	1.627
1914	42.252	27.369	14.573
1947	134.350	111.683	22.257
1960	193.292	155.169	38.123

Fuente: Ministerio del Interior, Dirección de Territorios Nacionales, Censo de Territorios Nacionales, 19 12, Bs. As., Kraft, 19 14

La crisis de 1930, hizo que la fuerza de la presencia del Estado se manifestase en una mayor asimilación a la cultura nacional de los distintos grupos que habitaban la Meseta, fundamentalmente indígenas**.** Esta amalgama fue posibilitada por la acción de la escuela.

La deficiencia de las comunicaciones, el despoblamiento de grandes zonas, la presencia de una abundante población extranjera, la falta de tradiciones y de arraigo, fueron indudablemente factores que jugaron en contra de la participación y la formación de identidades políticas definidas. En ese sentido, los ámbitos municipales reflejaron estas identidades y el juego de partidos nacionales en las contiendas electorales de los concejos.

En la Norpatagonia, la existencia oficial de un pueblo o colonia podía tener varios antecedentes. Muchas veces, al surgimiento de un pueblo seguía inmediatamente el reconocimiento gubernamental, la mensura y el trazado urbano (calles, plaza, edificios públicos, etc.). Esto sucedía cuando había una política de gobierno activa o un fundador empeñado en lograr dicho reconocimiento. Tal es el caso de pueblos fundados por militares: General Roca, Junín de los Andes, Chos Malal. En otros casos los fundadores fueron civiles: Pomona, Allen, Plottier. En otras situaciones la fundación oficial fue muy posterior, impulsada por autoridades territorial que convalidaron un asentamiento espontáneo de población. En necesario tener en cuenta que en una vasta superficie de la Patagonia norte la práctica de una sola actividad productiva, como la cría extensiva de ganado, originó el asentamiento disperso de la población. El proceso de repoblamiento de Rio Negro se centró en distintos focos y modalidades:

- Carmen de Patagones y las guarniciones y colonias ya establecidas en el Valle Inferior del Río Negro;
- Río Colorado, Choele Choel, General Roca y las colonias y estaciones ferroviarias del Valle Medio y Alto de Rio Negro;
- Colonización alemana-chilena y centro europea en la zona del Nahuel Huapi;
- Localidades de origen ferroviario;
- Localidades petroleras.

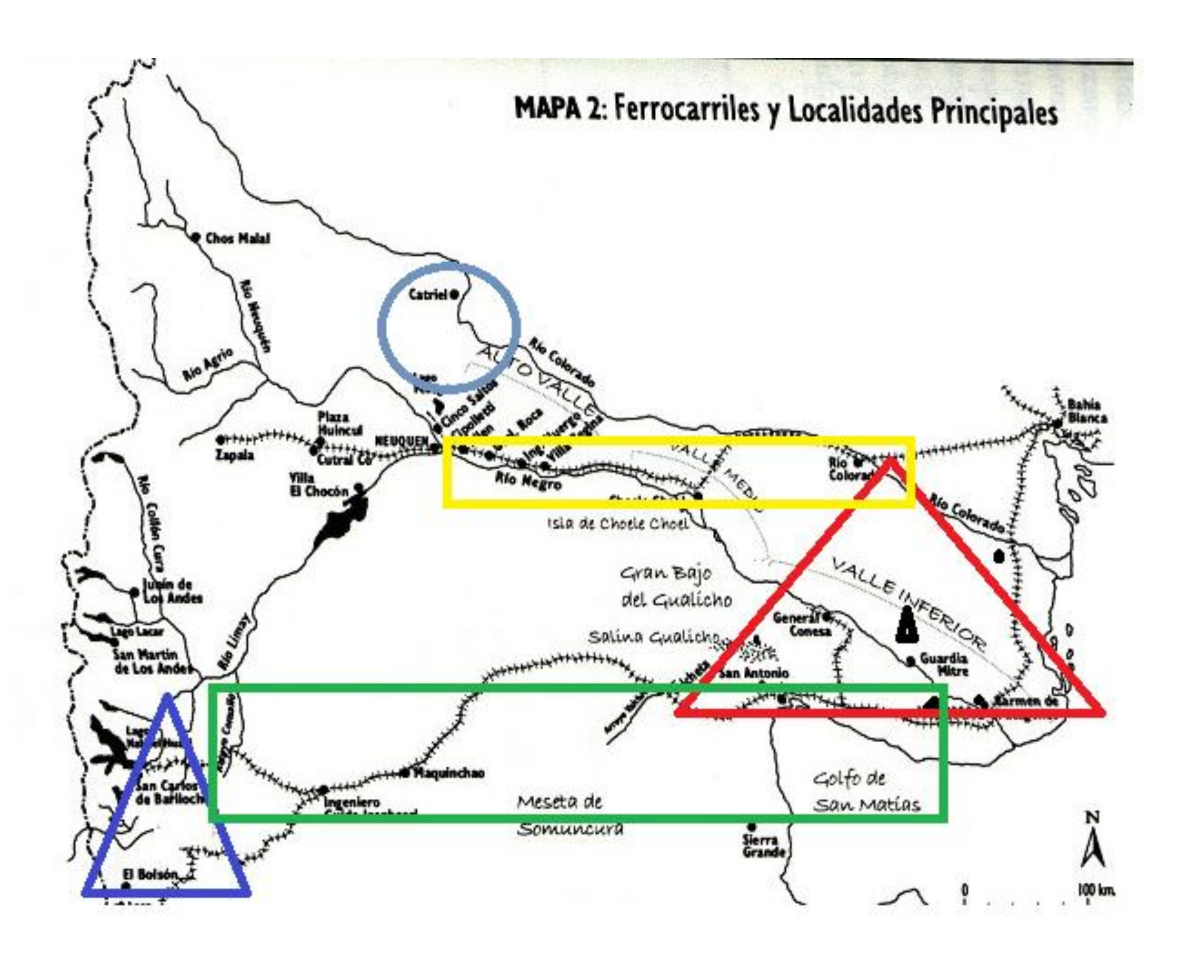


Figura No. 12 Mapa localidades y procesos de repoblamiento

En Síntesis

Pensamos el territorio desde su construcción histórica y su proceso identitario. Desde escalas que condensen los vínculos sociales y los recursos materiales e inmateriales. Como el producto del espacio cuyo soporte, son las formas "de

pertenecer" a un lugar y organizarse en esa construcción auto referenciándose desde allí.

Pensamos la identidad rionegrina desde esos ciclos territoriales que van aportando trazos o tipos de sedimentos a lo largo del tiempo a través de distintos procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización (TDR).

Pensamos la historia como una apropiación y transformación del espacio terrestre y del medio natural a través del trabajo de las sociedades. Y desde allí entendemos que las agencias y las sociedades pugnan por esa apropiación espacial que se visibiliza en actos concretos de territorialización, simbólicos y materiales.

Nos propusimos mirar Río Negro como en círculos concéntricos, como parte del Imperio español, como territorio aborigen, como etnoterritorio vinculado al Reino de Chile, o como territorio binacional tras la conquista, como periferia de la Nación, como región patagónica, como subregiones.

Caracterizamos a Río Negro como:

a) "Territorio de tránsito y de contacto", que *"se recorre mejor en forma transversal, por la lógica de sus valles y ríos, del ambiente ecológico cordillerano al de la meseta, y de éste al de la costa, del Atlántico al Pacífico, o de un lado a otro de América"* (Navarro Floria, 1999:18). Esta mirada nos permite adoptar dos perspectivas: una vertical en el siglo XVI (*Tabula Geographica Regni Chile)*, donde el eje es Chile y el territorio difuso es Río Negro y otro horizontal (T. Falkner, 1774), que mira desde el Atlántico al interior del Territorio al que determina como "vacío, inhóspito, inútil e inexplorado". Imagen que se profundiza en el S XIX y que pesará incluso hasta nuestros días en la meseta rionegrina.

b) Un territorio excentrico: los valles de los ríos al norte, el área andina al oeste, la meseta en el centro-sur y la costa atlántica al este pronto constituyeron realidades difíciles de soldar en una identidad común. Fulvi y Rey señalan que**,** después de las expediciones militares y hasta los primeros años del siglo XX**,** las distintas zonas del territorio presentaban características dispares en la distribución de la tierra y de la población, dependiendo de la presencia o ausencia de guarniciones militares, y de explotaciones ganaderas.

c) Un territorio determinado por sus cuencas acuíferas desde el siglo XVIII: los lagos que continúan con su histórica integración cordillerana, pero sus ríos comienzan a "reordenar el territorio" como soporte de urbanización, como vía de comunicación para integrar la mirada vertical del siglo XVI y XVII, como

una lógica espacial para el proyecto de "civilización y evangelización" de la Iglesia a través de las misiones y como espacio de tránsito para la expansión ganadera y la explotación latifundista.

d) Como territorio "vacío", "autónomo" y "extranjero para la justificación de su conquista (De Moussy, 1869).
e) Territorio conquistado (1879-1884), que marcó a fuego su "colonialismo interno" (Navarro Floria 2008), la subalternidad de su población originaria y la conformación de una sociedad "implantada" con agentes del estado y colonos dependientes de grandes terratenientes (Mapa de Olascoaga).
f) Como territorio nacional (1884), políticamente periférico, controlado por la Nación a través de leyes relacionadas con la educación (1420/1884, el registro de la población Registro Civil (1565/1888) y Matrimonio Civil (2393/1888); las leyes relacionadas con el reparto de la tierra y el poblamiento: Leyes de premios militares, Ley de Inmigración y Colonización, (817/1876), la Ley de venta de tierras fiscales, (1265/1882), la Ley del Hogar 1501/1884, la ley de tierras (4167/1903), por las que el Estado "argumentaba sobre la necesidad de la concentración del recurso y sobre el tipo de sujeto social al que debía privilegiarse con el fin de garantizar la consolidación de la Nación y la soberanía, cuyo resultado de estas políticas terminó siendo la apropiación de grandes extensiones de tierra por parte de pocos y poderosos personajes de época" (Mombello, 2017:21).
g) Como "bastión de la defensa de la argentinidad" por su situación fronteriza con Chile que se tradujo en la Ley 1420, la Ley de Territorios Nacionales (1884), la creación de Parques Nacionales, la ley de tierras de 1903.
h) Territorio católico y misionero con el ingreso de las Congregaciones Salesianas y las jurisdicciones del Vicariato y la Prefectura apostólica (1884)
i) Un territorio que busca ser homogeneizado a través de ley nacional 1.532 (1884), estableciendo límites y jurisdicciones, que 1) No respetó la integridad política de la cuenca del río Negro, b) afianzó la heterogénea composición subregional, por ejemplo con los decretos de divisiones departamentales c) su división con Chubut en franjas transversales, separadas por paralelos, que son líneas puramente convencionales. Los límites de Río Negro con La Pampa y el Neuquén en los ríos, dividiendo entre distintas jurisdicciones áreas que debieron haber quedado bajo una misma autoridad política.
j) La provincia más perjudicada por esta división es sin duda Río Negro, cuyos tres principales centros de población y de actividad –San Carlos de Bariloche,

el Alto Valle y Viedma- se encuentran alejados y mal comunicados entre sí, en los extremos de la provincia y compartiendo actividades y recursos con los estados limítrofes. Por ejemplo: La conexión directa del Valle Medio y del Alto Valle con Bahía Blanca y Buenos Aires, creada por el trazado del Ferrocarril del Sud, acentuó el estancamiento y el aislamiento del Valle Inferior, agravados por la falta de realización del ramal ferroviario de Viedma a Choele Choel.

k) La heterogeneidad regional se tensa con las disputas por la capital y el crecimiento desigual de sus centros urbanos.

En relación a la construcción identitaria rionegrina en función de su construcción territorial como:

a) Periférica y desintegrada desde las decisiones políticas centrales pero la vez y por ello fortalecida en sus lazos internos en los reclamos, en la participación política desde las bases, a causa de la imposición de "minoridad" y ciudadanía en gradientes de la Ley de Territorios Nacionales.
b) Una integración desigual en función de los procesos de conquista, del modelo extractivo y latifundista, de la legislación centralista y de la ausencia de políticas de desarrollo y poblamiento. Cuya lectura historiográfica de ocultamiento invisibiliza, estigmatiza y arqueologiza especialmente a los pueblos originarios.
c) "Sociedad de frontera" de la primera mitad del siglo XX, caracterizada por su movilidad y la ausencia de una "aristocracia" tradicional y poderosa, pero que ante el escaso interés de participación y formación política y educativa los posicionó en el centro de la toma de decisiones y de oportunidades económicas. Este carácter fronterizo no sólo deviene de su alta composición migratoria sino también puede inferirse en la inestabilidad de unas relaciones sociedad-Estado en las que se yuxtaponen una visión crítica del Estado lejano y ausente con un entusiasmo oficialista por las instancias que se muestran capaces de responder a las demandas civiles (Raffo y Bonifacio, 2004).
d) Entre 1895 y 1997 la población rionegrina apenas llegaba a representar el 1% de la población del país, de allí su caracterización de escasa, móvil y dispersa.
e) Alto grado de extranjeros especialmente chilenos favoreció la continuidad de una relación socioeconómica anterior a la ocupación militar y la mano de obra del campesinado en los oasis agrícolas, el campo y las ciudades patagónicas.

f) El flujo migratorio extranjero y nacional dibujó un heterogéneo mapa poblacional en las ciudades rionegrinas (Bariloche), (Roca). Este verdadero mosaico de colectividades supo tejer sus propias redes de solidaridad a través del asociacionismo mutualista y del gremialismo.
g) Hacia principios del siglo XX, la población rionegrina se componía, aproximadamente, de un tercio de extranjeros y dos tercios de argentinos, un tercio de mujeres y dos tercios de varones, un tercio de residentes urbanos y dos tercios rurales, un tercio de alfabetizados y dos tercios de analfabetos. Es decir**,** un perfil predominantemente argentino –más notable en Rio Negro que en los demás territorios patagónicos-, masculino, rural y de baja instrucción.
h) Las poblaciones surgieron y tras ella su reconocimiento oficial a través de: una política de gobierno activa o un fundador (General Roca); fundaciones civiles (Allen), convalidación de un asentamiento espontáneo de población, etc.
i) El proceso de repoblamiento de Rio Negro se centró en distintos focos y modalidades: Carmen de Patagones y las guarniciones y colonias ya establecidas en el Valle Inferior del río Negro; Río Colorado, Choele Choel, General Roca y las colonias y estaciones ferroviarias del Valle Medio y Alto de Rio Negro; la colonización alemana-chilena y centro europea en la zona del Nahuel Huapi; las localidades de origen ferroviario y las localidades petroleras.
j) De su devenir territorial a la provincia, Río Negro fue "una tierra de hombres" que se ha ido revirtiendo paulatinamente.

Bibliografía

Abel, J. L (2004). "El poblamiento de Río Negro, 1880-1950". *XIX Jornadas de Historia Económica*. San Martín de los Andes, Neuquén.

Argeri, M.E. (1999). "La formación de los sectores dominantes locales. Río Negro (Norpatagonia) a principios del siglo XX." *Secuencia, nueva época*, México, sep.-dic-1999, 45, 92-96.

Barabás, A (2004). "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico." *Alteridades*, enero-julio, año/vol. 14, número 027, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa Distrito Federal, México.105-119.

Benedetti, A. (2011). Territorio: Concepto integrador de la geografía contemporánea". Souto, P (coord.) *Territorio, lugar, paisaje: prácticas y conceptos básicos en Geografía* (pp. 8-82). Buenos Aires, Filosofía y Letras/UBA.

Brow, J. (1990) "Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past". *Anthropological Quartely,* (I) 63: 1-6.

Carballo, C. (2009). Repensar el territorio de la expresión religiosa. Carballo, C. *Cultura, territorios y prácticas religiosas.* Prometeo, Buenos Aires.

De Moussy, Victor. (1869) *Atlas de la Confederation Argentine*. Paris, Didot, 1869-1873.

Falkner, T. (1774) *Descripción de Patagonia y de las partes adyacentes de la América meridional* Hereford, printed by Pugh; London: sold by T.Lewis,

Kong, L. (2001). Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity. *Progress in Human Geography*, 25, 2. 211–233.

Dehais, Francisco. Contribución a la cartografia de Patagonia. 1519-1900

Carreras Doallo, X. A. (2012): "Parques Nacionales y peronismo histórico. La patria mediante la naturaleza. *Estudios y perspectivas en turismo*, [21] [5], 1315-1335.

Stuart Hall, (1996) "¿Quién necesita «identidad?", Stuart Hall, y Paul du Gay, (ed), *Questions of cultural identity*. Londres, Sage Publications.

Laurín, Alicia (2011). "Revisiones conceptuales asociadas a la nueva territorialidad de integración regional". Navarro Floria, P y del Rio, Walter *Araucanía Norpatagonia: cultura y espacio*. IIDyPCa/UNRN.15-15.

Lois, Carla (2006): "Técnica, política y "deseo territorial" en la cartografía oficial de la Argentina (1852-1941)". *Scripta Nova,* [X] [218].

Magnaghi, A (2001). "Una metodología analítica per la progettazione identitaria del territorio". Magnaghi, A (a cura di). *Rappresentare i luoghi, metodi e tecniche* (7-52). Firenza, Alinea.

Méndez, J. M y D, Blanco, (2004)"El Bolsón, sociedad y economía en las primeras décadas del siglo XX" *Pueblos y Fronteras de la Patagonia Andina Revista de Ciencias* Sociales. Nº 5.

Mombello, L (2017). *"Por la vida y el territorio".* Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.

Moraes, A. (2006). *Geografía. Pequeña historia crítica*., Buenos Aires, GEOUNTREF-EDUNTREF.

Navarro Floria, P (1999) “Un país sin indios. La imagen de la Pampa y la Patagonia en la geografía del naciente Estado argentino”. *Scripta Nova*, Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales (Universidad de Barcelona), 51 (1 nov .1999), http://www.ub.es/geocrit/sn-51.htm

Navarro Floria, P y Nicoletti, M.A (2001) *Río Negro, mil voces en una historia*, Neuquén, Manuscrito.

Navarro Floria, P (2008). “La Comisión del Paralelo 41º y los límites del “progreso” liberal en los Territorios Nacionales del Sur argentino (1911-1914). *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias sociales* (Universidad de Barcelona), XII:261 (1 may 2008), http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-264.htm

Nicoletti, M.A y Navarro Floria, P. *Historia de Río Negro*. Buenos Aires, IFEP (en prena).

Paccione, M (2001). Religion and Relevance in Human Geography. Some Further Issues. Scot. Geog. J. 116 (1). 67-70.

Raffo, M.V y Bonifacio J (2004). “La sociedad en Río Negro” AAVV. El Gran Libro de Río Negro. Neuquén, BarcelBaires.

Ruffini, M. (2007). *La pervivencia de la República posible en los territorios nacionales. Poder y ciudadanía en Río Negro*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

ωωωωωωωωω

Ideologías y prácticas en torno a la diversidad etnolingüística en la provincia de Río Negro

Marisa Malvestitti

Introducción

En la provincia de Río Negro se ha registrado históricamente diversidad etnolingüística que comprendió procesos de bi-multi-lingüismo y de contacto entre lenguas indígenas, español, africanas y lenguas de migración. Estas situaciones tuvieron dispares desarrollos y énfasis en distintos períodos históricos, pero en líneas generales fueron poco visibilizadas en tanto un proyecto de gestión de lenguas tendiente al monolingüismo prevaleció. Por otro lado, ciertas ideologías acríticas acerca de la relación unívoca entre lengua y territorio, y de superposición de lenguas a modo de capas geológicas, condujo a la difusión de prejuicios persistentes acerca de la procedencia del pueblo Mapuche, la sola ancestría en el territorio del Günün a Küne, y el pesimista inevitable desplazamiento de las lenguas de herencia y migración. En este trabajo nos proponemos en primer lugar realizar un abordaje panorámico de la diversidad etnolingüística de la provincia, para luego situarnos en el presente y reflexionar acerca de algunas ideologías sobre las lenguas y variedades vigentes en la provincia, y las prácticas de diversidad que las mantienen activas o las ponen en debate.

Diversidad lingüística en Río Negro

La provincia de Río Negro comprende un vasto territorio compuesto de diferentes paisajes ecológicos. En el plano lingüístico, a partir de un enclave como fue Carmen de Patagones-Viedma hacia el siglo XVIII, y en los siglos sucesivos, por la vinculación al oeste con área de Valdivia a través de los pasos cordilleranos, la difusión del español operó en situaciones de contacto interétnico primero, y tendió a un indiscutido ideal monolingüe luego de la incorporación política estatal. En sucesivas crónicas históricas se registraron situaciones de contacto entre lenguas y de bilingüismo o multilingüismo social e individual en las regiones alcanzadas por los agentes coloniales. Así, en 1670 Mascardi afirma sobre uno de sus encuentros con las parcialidades de la cuenca del Nahuel Huapi:

> *En esta junta fueron haciendo su parlamento aparte los caciques de cada parcialidad cada uno en su lengua: los Puelches de Nahuelguapi en lengua puelche, los Poyas en lengua poya, y los Puelches de la otra parte del norte, que viven a la otra banda del Desaguadero, en lengua veliche, que es la lengua general de los que viven a la parte del norte hacia Unolbil, y la lengua puelche la hablan sólo los que viven en la isla, o a orillas de la laguna. Y la lengua poya la hablan casi generalmente todos los que viven de la parte del sur de la laguna y del río Desaguadero de esta laguna de Nahuelguapi. (Furlong 1949: 120)*

En la cita es posible observar dos cuestiones: por un lado, la coexistencia de tres idiomas percibidos como distintos por el misionero (que se suman en esta junta, al español que él mismo portaba); cada uno con límites fronterizos aparentemente muy claros, dados por la ubicación geográfica al norte o al sur del río Limay, y hacia el oeste, por la ocupación del espacio lacustre del Nahuel Huapi (Albornoz y Montero 2008). Por otro lado, un poco más avanzado su informe a los superiores jesuitas sobre las circunstancias de su misión, Mascardi refiere que una de las parcialidades *"han visto españoles u negros que han venido de allá metiéndose por estas pampas" (p. 123).* La penetración del español también se observa en el comentario acerca de una de las parcialidades, de la que los interlocutores de

Mascardi afirman que por las características de su pronunciación *("ser tan llana y sin guturales")* les hacía parecer que sus interlocutores indígenas *"hablan lengua española*" *(p. 123).*

Casi un siglo y medio más tarde y en la costa atlántica, el viajero Alcides d'Orbigny – que recorrió en 1829 la zona del sur bonaerense y la desembocadura del Río Negro- se refería al conocimiento multilingüe de la mujer que colaboró como consultante para su registro de palabras "puelches", "aucas" y "tehuelches" —es decir günün a iajüch, mapuzungun y teushen- y de los mediadores lingüísticos hablantes de mapuzungun, además de español:

> *En un toldo de patagones amigos hallé una mujer llamada Lunareja que hablaba lo suficiente español como para servirme de intérprete; pertenecía a la nación puelche y estaba casada con un patagón, de manera que conocía igualmente los dos idiomas, lo que me fue de la mayor utilidad. Conocía también el araucano, pero las nociones de esta lengua me podían ser mejor transmitidas por los indios de esa nación, que desempeñaban la función de intérpretes. (d' Orbigny 1835, II: 77, en francés en el original)*

De modo similar, entre 1838 y 1842 el filólogo Horatio Hale –miembro de una expedición científica estadounidense- confirma el conocimiento de español de al menos uno de sus interlocutores y expresa representaciones de sus consultantes acerca del günün a iajüch:

> *… un indio de las Pampas que ha residido en el enclave el tiempo suficiente como para adquirir cierto conocimiento de la lengua española. La fonética del habla es extremadamente áspera y gutural. Los otros indios se refieren a ella como muy difícil (muy trabajoso) de adquirir." (Hale 1846: 653, en inglés en el original).*

Retomamos estas primeras descripciones del habla del actual territorio rionegrino, porque en ellas comienzan a registrarse representaciones que mantendrían una

larga pervivencia tanto en los contextos científicos como en los imaginarios del sentido común. Por un lado, el identificar un colectivo étnico con una sola lengua – pese a que como se observa en las citas, la interactividad entre lenguas y la participación en situaciones de contacto era más la regla que la excepción. Por otro, el pensar una espacialidad segmentada en territorios originales, donde residían etnias específicas, que favorece postulados puristas e ignora dinámicas de superposiciones y la riqueza cultural y lingüística generada en los permanentes contactos. En tal sentido, incluso contra la lógica factual que en las apreciaciones pone de manifiesto que las lenguas efectivamente convivían – seguramente con distribuciones específicas a ámbitos y funciones e interlocutor-, comenzó a plantearse ya en el siglo XVIII la supuesta imposibilidad de la continuidad de la diversidad etnolingüística en la zona, en un insistente e irreversible derrotero que conduciría a la extinción segura del günün a iajüch en un primer momento, y la del mapuzungun tiempo después.

Estas ideologías no solo operaron a nivel de lo que hoy denominamos políticas públicas, sino que crearon a lo largo del siglo XX mandatos intrafamiliares cuyo efecto fue dejar de transmitir el idioma al interior de muchos hogares. En palabras de pobladores de la Línea Sur a quienes entrevisté, se preceptuaba *"Usted no tiene que hablar más eso así, usté está acá con nosotros, no tiene que hablar así, hablá en castellano"* y se presuponía que *"los hijos no van a hacer nada con hablar en la lengua, con eso no van a conseguir trabajo, no van a conseguir pa' comer, nada".*

Estas ideologías lingüísticas, desarrolladas como epifenómenos del traumático proceso posterior a la denominada "campaña al desierto", confirman los efectos culturales devastadores que tuvo el genocidio en nuestra región. Por otro lado, a diferencia de las provincias de Neuquén, La Pampa o Chubut, hasta la década de 1980 se produjeron y difundieron muy pocos registros de diversidad etnolingüística en la provincia de Río Negro, salvo los de Rodolfo Casamiquela (por ejemplo, 1958, 1967), más centrados en aspectos de arqueología lingüística, toponimia y producción de textos rituales, que en documentar en detalle concepciones de los hablantes y el carácter de prácticas de habla de los eventos que pudo presenciar.

Ideologías lingüísticas

Hasta aquí hemos recurrido al término "ideologías lingüísticas" en alternancia con "representaciones sociales" o "sociolingüísticas". Aun cuando se trata de conceptos en parte afines, se vinculan a tradiciones distintas y tienen distinto poder explicativo.

La noción de representaciones sociales proviene de la sociología de Émile Durkheim, y fue productivamente desarrollada por Serge Moscovici y Denise Jodelet desde los marcos de la Psicología Social. Jodelet plantea que las representaciones "constituyen una manera de interpretar y pensar nuestra realidad, una forma de conocimiento social". Asimismo, considera que *"las representaciones sociales constituyen modalidades de pensamiento práctico orientadas a la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal" (1986: 474)* y comprenden imágenes, categorías, teorías y "*sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un sentido a lo inesperado*" *(1986: 472).* Las representaciones, que no son lineales sino que se presentan en conflicto y se disputan en los distintos grupos sociales, son producidas mediante dos procesos: en primer lugar, la *objetivación* "en su triple carácter de: construcción selectiva / esquematización estructurante / naturalización" de algunos rasgos fundamentales adscriptos al fenómeno, y luego el *anclaje*, es decir la integración de esa construcción en el marco conceptual preexistente, ya sea para reafirmarlo o plantear su reformulación.

En Sociolingüística, el concepto de representaciones permitió fortalecer el componente cognitivo o de creencia que comportaba de una manera más lábil la categoría de "actitud lingüística" (Moreno Fernández, 2009). En un análisis acerca de las representaciones más persistentes sobre el plurilingüismo en la Argentina, Bein (1999) destaca dos: la *utilidad* y el *prestigio*. Estas han sesgado las elecciones curriculares en torno a qué lenguas deben ser enseñadas en la educación básica. El autor se pregunta sobre la posibilidad de *"apelar a otras consignas, como podría serlo la exigencia de la 'diversidad lingüística'"* (1999: 215), a fin de regionalizar los saberes con valor comunicativo, y, en un punto, poner en cuestión la prevalencia del inglés como lengua extranjera que pareciera, en nuestro contexto, irrefutable.

El concepto *de ideologías lingüísticas, del lenguaje o de las lenguas* (diversas traducciones del inglés *language ideologies*) se originó en el marco anglosajón hacia la década de 1990 y se planteó como "un nexo mediador entre estructuras sociales y formas de habla" (Woolard y Schieffelin, 1994: 55). Las ideologías no son solo ideas compartidas, sino que se encarnan en prácticas. Mediante este concepto, plantean las autoras, se reflexiona sobre diversas discusiones: el contacto entre lenguas y variedades lingüísticas, los discursos públicos sobre el lenguaje –actuales y en perspectiva historiográfica- y la relación entre estructuras lingüísticas e ideologías sustentadas.

Por otro lado, si bien hay distintas vertientes en el abordaje del concepto (Kroskrity, 2004), este se enraiza fundamentalmente en la consideración de situaciones de poder y desigualdad (sociopolítica y lingüística) y en la posicionalidad desde las que las ideologías lingüísticas son sostenidas, enunciadas, practicadas y disputadas. En tal sentido, este investigador enfatiza el postulado de que *"las ideologías lingüísticas se utilizan productivamente en la creación y representación de diversas identidades sociales y culturales"* y colaboran a *"la naturalización de los límites de los grupos sociales" (p. 503, en inglés en el original).*

Irvine y Gal plantean tres procesos semióticos mediante los cuales "se construyen representaciones ideológicas de la diferencia lingüística" (2000: 37). Mediante la *iconización* se vinculan rasgos del idioma con características esencialistas e inherentes de sus hablantes; la *recursividad fractal* se trasponen rasgos propios de cierto nivel a otro con el fin de crear filiaciones y oposiciones; finalmente mediante el *borrado* o *supresión*, se invisibilizan o eliminan los hechos y elementos que no encajan con el esquema analítico creado. Obviamente pasibles de ser estudiadas en la contemporaneidad, sostienen también que "el estudio del colonialismo ofrece una importante oportunidad para estudiar las ideologías –tanto lingüísticas como de otro tipo- por las consecuencias obvias de este sistema, el choque de intereses en juego y las evidentes diferencias en sus puntos de vista" (2000: 72, en inglés en el original), ya sea en "la construcción discursiva de fronteras [entre pueblos y lenguas]´y en la proyección de ideas e imágenes a través de ellas" (2000:74).

Si bien las ideologías más explicitas y elucidadas suelen registrarse en los discursos académicos, se evidencian también en estos, de modo fragmentario,

ideologías de sectores subalternizados. Atender a estos posicionamientos permite comprender la complejidad de los procesos de decisión lingüística, y por ejemplo, dar sentido a situaciones de mantenimiento y revitalización que desafían ideas persistentes de extinción y declive como único marco.

Algunos procesos contemporáneos

En lo que sigue, se focaliza en tres situaciones actuales de diversidad que ocurren en la provincia de Río Negro, en relación con la variedad de español de contacto con el mapuzungun, los procesos de revitalización y amplificación de la enseñanza de esta lengua en nuevos espacios, junto con algunos alcances sobre lenguas de herencia y migración en el oeste rionegrino.

La conformación y persistencia del español de contacto

La interactividad lingüística entre tres o cuatro lenguas originarias y el español, que mencionamos más arriba, llevó a la aparición de distintos fenómenos de contacto, tanto en las lenguas indígenas, como en el español. Nos centraremos en este último aspecto.

A principios del siglo XIX, Alcide d'Orbigny refirió algunos modismos léxicos y gramaticales propios del castellano de los hablantes indígenas de Patagones con los que se relacionara:

> *Observé, ante todo en sus conversaciones la manera peculiar de expresarse, para así decirlo, de manera figurada o por comparaciones ingenuas […] para decir que no tienen tal cosa, se sirven de la expresión no tener [en infinito, no conjugado] Uno podría decir que hablan como los niños.*
> *Un indio, que me habló de su malvada y traidora esposa, se expresó así en español: brava como ají (tan mala como el picante) […] Para hacerme comprender que habían bebido mucho, decían: beber largo como lazo […].*

> *Jamás dicen que un indio es pobre: están de acuerdo en decir que es feo; según su manera de pensar, sólo hay una miseria fea. Pintan la falsedad en palabras, llamando al que acusan como hombre de dos lenguas; mientras que la falsedad en acciones es expresada por dos corazones. […] Para decir que un indio es temeroso, dicen: corazón de pulga; mientras que comparan a un hombre valiente con el animal más fuerte. Así, desde la conquista, siempre dicen: corazón de toro. […] Para expresar que han resistido en un lugar usan el verbo sentarse; dicen así que tal nación se ha asentado en tal lugar. (1835, II: 94-95, en francés en el original)*

Este tipo de comentarios, como explicamos en Malvestitti (2015), se reiteran como estereotipos ideológicos recurrentemente aplicados al habla de personas indígenas bilingües de Pampa y Patagonia en crónicas de viajes decimonónicas, y en algunos textos de ficción. Sobre el español de contacto, se considera que es un *"castellano muy particular"* (Musters 1997: 244), *"media lengua", "castellano achilenado"* (Prado, 1974: 77, 98-99) o *"castellano gerundiano"* (Zeballos, 1986: 310). Entre los elementos morfosintácticos marcados en el castellano de contacto observamos en ese trabajo que se destaca la frecuente utilización de formas verbales de gerundio en lugar de verbos conjugados ("*No siguiendo camino si no pagando"*, Mansilla, (1986 [1870]: 104); la omisión de la cópula verbal ser (*"-¿Vos amigo indio? – me dijo"*, p. 252); la ausencia de marcas de concordancia de género (*"-Ese comisión, lindo grandote"*, p. 120); y la proliferación de diminutivos (*allicito, solito*, p. 234). En el plano fonético, el cierre vocálico (*contís* por *contés*, *puquito* por *poquito*), el yeísmo no rehilado (*ió* en lugar de *yo*), la caída de /d/ intervocálica (*escapao, mandao, presentao*) (Prado, 1974: 49, 98, 99, 102; Zeballos, 1998 [1884-1888]: 242, 427). Y entre los fenómenos que involucran la /s/: la omisión al final de palabra, destacada por Mansilla como característica de *"los indios" y "los negros"* (1986 [1870], p. 254), y la realización [sh]: *shafe* por *sabe*, *sherca* por *cerca* (Zeballos, 1988: 427).

Algunos de estos recursos se registran también en los relatos tradicionales recopilados por Berta Vidal de Battini en Río Negro, en los textos de la Encuesta Nacional de Folklore de 1921 (que presentan sin embargo un español muy estandarizado por los docentes) y en otros materiales como la autobiografía oral

de Domingo Coñuequir publicada por Czertock (1999). Para quienes vivimos en esta región, constituyen estrategias frecuentemente escuchadas en el repertorio comunicativo oral de muchos hablantes.

> *Había una liona que tenía un lioncito, en las cordilleras, adentro, donde viven los liones, en esas partes, donde hay selva. Bueno, y cuando ya 'taba grandecito el lioncito, le dice a la liona:*
> *-Mamá -dice-, yo soy el rey de la selva. Nosotros somo el rey de la selva. Yo pego un bugido, como sea, acá todos disparan. Las liebres disparan. Los pájaros, vuelan. Acá no queda nadie, todos se asustan -dice-. Yo quiero salir a recorrer el mundo.*
> *-¿Y pa dónde querés ir? [...] Tené cuidau con el animal hombre, de no encontrarte. (Vidal de Battini, 1980, III, 577 "El hombre y el león", recopilado en Villa Llanquín en 1971)*

> *... le dice que él que había peleado con el tigre: ¿amigo no sintió el tigre? El otro le contestó que no; sigue el otro contando si vino y lo pelié hasta que lo corrí, mire estas huellas indican donde he arrastrado el tigre (Encuesta 1921, Río Negro, Legajo 12, General Conesa, Escuela N° 9)*

> *Y después, para ensalada, así, hay mucho arroyo, así, los berros, eso hay que buscar para hacer una ensaladita, le echan salsito. Después hay otro yuyo que sale en primavera, sale contra las piedras, uno finito así para arriba, eso sabíamos juntar en setiembre. Esa es la verdura que comían. Eso había que traerlo bien hervido, después el agua se lo tira y lo dejan airear un poco –igual que cualquier verdura- y eso es para echar a la sopa. (Czertock 1999: 23)*

En las últimas décadas, diferentes estudios abordaron en perspectiva descriptiva y de manera parcial el español de contacto en Río Negro. Stell (1987) describió el habla de mapuche hablantes y chilenos en San Carlos de Bariloche. Posteriormente distintos trabajos (Acuña, 1987; Acuña y Menegotto, 1994, 1996, 1998; Malvestitti, 1993) consideraron aspectos gramaticales, fonéticos y léxicos del castellano

mapuchizado en zona Andina y Línea Sur. César Fernández, por su parte, analizó datos recopilados en el Valle, que reunió en el volumen *Hablar paisano*, publicado en 2005. En los últimos años, en proyectos de investigación realizados en la sede Andina de la UNRN nos preguntamos acerca de la pervivencia de esta variedad en un segmento etario particular: estudiantes de nivel medio y secundario. Presentamos algunos resultados en Malvestitti y Ávila Hernández (2018 y en prensa) y Malvestitti e Iparraguirre (2017). Observamos así que algunos rasgos resultan estigmatizados (por ejemplo, la elisión o hipercorreción de las /s/), van perdiendo espacio a medida que se avanza en los trayectos escolarizados; y también se registran en menor medida en tareas de clase. Por otro lado, el uso más frecuente de algunas formas en prácticas escritas y orales se relaciona con la participación en entornos de socialización que integran familiares mapuche o residentes en el campo. Destacamos a continuación algunos de los rasgos que se manifiestan en la gramática, probablemente por influencia de estructuras del mapuzungun, e integran el repertorio más invisible de estrategias disponibles actualmente y provenientes de la variedad constituida en el proceso de contacto. Estos comprenden:

a) La marcación del objeto mediante *lo* duplicado o clítico sin flexión de género:

Y el nene estaba contento porque *lo* encontró *a la rana* (SF502FC)

No *lo* uso *el celular* (Franco, cuarto año, ESRN 33)

Si ya *lo* conozco *el caballo*, galopo (Micaela, cuarto año, ESRN 96)

b) Morfología vinculada con la aspectualidad:

Sí, mi carpeta sí la sé rayar siempre; sí, *sabía escribir le* mi nombre antes a los lápices, pero ahora ya no, porque ya los pierdo (Ariel, cuarto año, ESRN 138).

El hombre los *quedó mirando* como pensando que él se los había sacado (Mara, cuarto año, ESRN 138)

> Se subió al- al tronco y estaban la rana y el- el sapo y- en una se fueron y *los ranas lo quedaron mirando* (255402M),

así como otras fórmulas verbales en verbos pronominales sin *se* o la estructura *pasar a*, en sentido de *toparse* ("había una piedra y pasó a chocar con la bici", Mara, cuarto año, ESRN 138)

Cabe destacar en el plano ideológico, que en una muestra de entrevistas realizadas a estudiantes de cuarto año de la ESRN 96 de Dina Huapi, registramos su percepción de estas particularidades (Malvestitti y Ávila Hernández 2018). Aunque puede observarse que los estudiantes en algunos casos las usan, no obstante las caracterizan como ajenas a su variedad socio-crono-lectal. Los entrevistados enunciaron percibir ciertos modos de habla, sobre todo léxicos, entendidos como variedades "criollas" o "campestres", o sea, rurales, divergentes del habla urbana y de la variedad rioplatense estándar, mediante la estrategia de *iconización* que arriba presentamos.

> *[En Ñorquinco] hablan criollo, por decir así. Tiene palabra que se usan allá… palabras que usan mi abuelo, mi tío, que se decían antes. Por ahí algunos ahora no conocen lo que significan, algunas palabras… Ahora no se me ocurre, pero sí hay palabras (Laura, cuarto año, familia oriunda de la Línea Sur).*

> *La gente de allá [Ñirihuau] es más campestre. Cambia un poco por el sentido que ellos son más de campo, por ahí te dicen una palabra media campestre y vos decís ¿qué está tratando de decir? (Patricio, cuarto año, nacido en Bariloche, sus abuelos viven en un paraje de Línea Sur).*

> *Acá he aprendido palabras nuevas, había escuchado palabras que yo no lo escucho, por ejemplo, viste, cuando vos te atragantás con algo, los chicos te dicen "me trapiqué", y yo no entiendo mucho* [risas]. *Y dicen que es lo mismo, porque les pregunté, dicen que es lo mismo, pero no sé, yo toda mi vida dije "me atraganté". O ponele, te dicen "voy a lo de tal persona", yo*

> *digo "voy a lo de tal* persona", ellos dicen "voy donde tal persona". (Irene, cuarto año, oriunda del Gran Buenos Aires).

Es decir, además de ser recursos de uso comunicativo, las formas indexan cierto conocimiento metalingüístico que portan y pueden activar los estudiantes. En tal sentido, considerar positivamente el empleo de estos recursos y reflexionar sobre qué transmite su puesta en juego en el marco de las actividades de enseñanza, permite repensarlos como huellas de un acontecer histórico de muy larga data, y en vez de visualizarlos como errores de expresión, entenderlos como índices de las identidades que confluyen en el aula.

La reciente incorporación del mapuzungun en nivel secundario y universitario

Como explicamos en Cañuqueo, Pichunleo, Yende Ferreyra y Malvestitti (2018), "*a lo largo del siglo XX, desde las políticas del aparato estatal y de la mano de sus agentes e instituciones, se subalternizó el conocimiento mapuche respecto de otras formas de construir saberes sociales".* Esto implicó una exclusión del idioma de ámbitos externos al plano familiar e intracomunitario. Aun cuando surgieron sucesivas propuestas de enseñanza del mapuzungun por parte del pueblo mapuche y también demandas concretas para su ingreso a la educación, plasmadas en la Ley Integral del Indígena Nº 2287 (1988), fue recién en 2003 que se crea la primera escuela primaria intercultural en Río Negro y se estableció el programa de EIB desde el Ministerio de Educación y el Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas (CODECI).

En 2016 comienza a gestarse la nueva currícula de nivel secundario, y en sintonía con la Ley Orgánica de Educación de la provincia de Río Negro N° 4819 sancionada en el año 2012, se propuso sumar Mapuzungun como asignatura curricular en la modalidad Lenguas del bachillerato. Además, para el área de *"Segundas lenguas"*, el Diseño Curricular habilita a que "*cada escuela puede definir y elegir una lengua de acuerdo a su proyecto institucional [...] y en "la posibilidad de incluir otras Lenguas, dándose especial atención al Mapuzungun como también a*

otras lenguas y culturas pertenecientes a diversos pueblos migrantes que habitan el territorio provincial" (DC 2018: 147). Tal inclusión implica que lenguas tradicionalmente minorizadas puedan contar con un estatus paralelo al inglés, francés, portugués, alemán e italiano, reconocidas en el sistema formal de educación obligatoria y formación docente de nuestro país (DC 2018: 145). Se trata de un cambio ideológico importante, que desafía la estrategia de *borrado* o *supresión* de idiomas previamente impuesta, y crea una nueva *recursividad fractal* en el concierto de los idiomas disponibles en el sistema educativo y las ideologías "permitidas" a los actores de ese espacio.

En tal sentido, como no se trata de una "lengua extranjera", ni, en sentido estricto, de una "lengua materna" (entendida como L1), se requirió la creación de una nueva categoría: "lengua prexistente", gestada en la labor de las curricularistas mapuche y el proceso colectivo de quienes participaron en el taller de enseñantes, y junto con ella, de un modo diverso de abordar la enseñanza y aprendizaje de los saberes del eje, considerando la relación entre las lenguas y sus espacios culturales. Esto es definido en el DC de la siguiente manera:

> *Es necesario referirnos al Mapuzungun como lengua preexistente, en tanto y en cuanto se trata de una de las lenguas pertenecientes al pueblo mapuche, preexistentes a la conformación del Estado nacional y presente en el actual territorio provincial. En este modo de nombrar se hace especial hincapié en la historia política del devenir de esta lengua indígena que perdura hasta hoy en una situación de vulnerabilidad. Es por esto que en este Diseño Curricular hablaremos de Lengua y Cultura (LC) para referirnos tanto a las lenguas que los documentos antes mencionados denominan LE (lenguas extranjeras) como a las lenguas minorizadas, incluyendo en esta categoría a las lenguas de pueblos indígenas, lengua de señas, lengua de pueblos migrantes, entre otras. (DC 2018: 146)*

La propuesta del DC sustenta explícitamente un *"perfil plurilingüe e intercultural"* y aboga por procurar *"equidad entre las lenguas, como acto de justicia curricular frente a una lengua minoritaria que ha sido vulnerada, permitiendo que esta pueda*

ser revalorizada" (DC 2018: 150). Como mencionamos en nuestro trabajo colectivo, estos conceptos producen una concepción ideológico lingüística que disputa el proceso de subordinación de una lengua frente a otra que se ha establecido en el proceso de colonialidad y reafirma "el derecho a la revitalización lingüística en el marco de un proceso de reparación histórica".

Dos curricularistas y dos docentes mapuche a cargo de los espacios han sido las caras visibles de un proceso que implicó a colectivos mucho más amplios. Uno de los actuales desafíos en el proceso de reformulación del DC es precisar los saberes mínimos a trabajar en el espacio escolar de enseñanza y aprendizaje del idioma. Por otro lado, la puesta en práctica de la asignatura en dos escuelas secundarias -ESRN 105 de Bariloche y ESRN 154 de Viedma- requirió de fortalecer un proceso de formación de enseñantes del idioma, que ya se venía realizando con anterioridad a estos hechos de manera autónoma, y en el que desde 2017 se involucraron activamente distintos equipos mapuche (en especial el Equipo de Enseñantes de Mapuzungun- Furilofche), con colaboración de lingüistas y antropólogos de la UNRN. Son cada vez más frecuentes los espacios de *koneltun* (internados lingüísticos) gestionados desde los equipos de revitalización y las capacitaciones destinadas a docentes y comunidad, producidas por diversas instancias tanto mapuche como interculturales en el territorio.

Por otro lado, desde 2018 se incluyó la asignatura optativa *Elementos de Mapuzungun* como materia curricular optativa de las carreras de Letras en la sede Andina de la UNRN. Una experiencia previa a nivel universitario de extensión ya se venía realizando desde 1997 desde el Departamento de Lenguas Originarias de la Facultad de Lenguas de la Universidad Nacional del Comahue, en la Cátedra Libre de Idioma y Cultura Mapuche. En el caso que nos ocupa, al comenzar el dictado de la materia en Bariloche, el diario *Rio Negro* publicó la noticia ("Enseñarán mapuzungun en la Universidad de Río Negro", 22/08/18). Los comentarios a la nota permiten observar una serie de ideologías de raigambre colonialista, negadoras de la diversidad y reduccionistas del proceso histórico que condujo a la situación actual del idioma. En los mismos se describe al mapuzungun como "dialecto", "dialecto inservible", "idioma obsoleto y sin ninguna utilidad" y "lengua que nunca tuvo escritura". Se pone en cuestión el uso de recursos públicos para enseñar este idioma, en tanto "sería mejor gastar los recursos de la universidad en cosas productivas",

como "la enseñanza del castellano" y la resolución de la problemática del analfabetismo funcional. La ideología de la utilidad aparece también destacada, ya que algunos enunciadores de comentarios indican "qué pérdida de tiempo, mejor perfeccionar los conocimientos de inglés", aprender "o chino o ruso hablar inglés", todos idiomas que supuestamente abrirían oportunidades laborales a nivel multinacional. Otros comentarios replican la idea de que la enseñanza de una lengua indígena solo tiene conexión con el pasado. Y a la vez, reverbera en varios la ideología de la preexistencia tehuelche como argumento clave para negar la presencia del mapuzungun en la región como preexistente al Estado. De este modo, se construye una frontera obturada entre ambos pueblos e idiomas, e incluso se sospecha de su inclusión en la enseñanza como parte de alguna oscura maniobra ("Por qué no enseñar tehuelche? Sería más lógico, en todo caso...", "Esa lengua [mapuzungun] pertenece a Chile!! Ellos vinieron a matar a los verdaderos originarios que eran los Tehuelches!! No sé porque de prepo nos quieren mapuchizar!! Quien andará atrás de todo esto!!", transcritos según el original).

Se observa además en estos comentarios una emocionalidad exacerbada, que se opone a la mesura de quienes, en ese mismo espacio periodístico, acuerdan con la propuesta. En este caso, se resaltan argumentos equiparables a los sustentados en el Diseño curricular: se trata de "la lengua del pueblo originario de esta zona", la misma debería contar con el mismo estatus social de cualquier otra lengua segunda ("es un idioma y deberíamos tener la opción de cursar y rendir mapuzungun como cualquier otro idioma") y su inclusión permite además poner en debate el proyecto colonialista que contribuyó a "arrebatar nuestras raíces, nuestra esencia y nuestras tierras. Ojalá se expanda en todas las sedes de la Universidad y a otras universidades, también".

Todo lo expuesto en este apartado constituye un proceso reciente, en el que las ideologías a favor de mantener el statu quo tensionan con las fuerzas del cambio. No son tampoco los únicos ejemplos de la incorporación de idiomas nativos en espacios de formación básica, terciaria y universitaria. En las opiniones que se exhiben como personales, se expresan posicionamientos de sectores que promueven la visibilización de una diversidad existente frente a quienes niegan el reposicionamiento de un idioma virulentamente menospreciado. En tal proceso, apostar al debate abierto de argumentos fundamentados aportará a construir

nuevos consensos, en los que la discusión no pase por optar entre mapuche y tehuelche, o entre estas lenguas y el español o el inglés, sino de comprender que el acceso a lenguas y variedades diversas abre mundos que ameritan ser, profunda o lateralmente, experimentados.

Ideologías y prácticas vinculadas a las distintas lenguas de migración

El último aspecto que abordaré se refiere a las lenguas migrantes. Si bien es reconocido el componente multicultural que ha conformado y conforma la población rionegrina, el efecto de diversidad lingüística de las lenguas migrantes y de herencia ha sido relativamente poco indagado. Una búsqueda bibliográfica arroja pocos resultados sobre el tema. Entre los más recientes, destacamos los estudios de Araque (2009) acerca de los idiomas de origen africano en la comarca Viedma-Patagones, y su reconocimiento de algunas pervivencias en el habla actual y, en San Carlos de Bariloche, Cabrapán Duarte (2013) sobre los sentidos identitarios que los jóvenes bilingües migrantes de Paraguay le otorgan a la variedad jopará ("mezclada"). También se registran algunos artículos periodísticos que abordan la cuestión. Dada esta vacancia, nos propusimos una primera aproximación al tema en un informe colectivo realizado en 2018 en la materia Etnolingüística de la carrera de Letras (Chilimoniuk y otros 2018). Relevamos así, mediante una encuesta, concepciones y prácticas referidas por hablantes de doce lenguas migrantes asentadas en San Carlos de Bariloche. Los encuestados pertenecen a las comunidades boliviana, británica, coreana, eslovena, francesa, holandesa, húngara, italiana, judía, noruega, rusa y suiza, algunas de migración reciente, y otras que se encuentran en las tercera o cuarta generación respecto del migrante inicial, y que cuentan con número diverso de integrantes.

De modo algo distinto que las lenguas preexistentes, las lenguas de herencia son también lenguas minorizadas, al ser reterritorializadas en contextos donde es otra la lengua dominante. Tal como afirma Montrul (2016), implican en sus usuarios algo que va más allá del saber lingüístico que porta y la eficiencia comunicativa que se pone en acto. En general, las personas las definen como su lengua nativa, como parte de su herencia cultural y expresan hacia ellas un arraigo afectivo sólido y

perdurable. Por ello, exploramos en nuestro Informe el rol de la dimensión emocional e ideológica que da sentido a los procesos de mantenimiento y desplazamiento lingüístico que actualmente atraviesan estos idiomas en nuestra ciudad. Señalamos allí que los encuestados de las comunidades británica y suiza consideraron principalmente la dimensión de utilidad: su lengua como herramienta útil y necesaria, de trabajo y comunicación. Por su parte, participantes de la comunidad judía, noruega y holandesa manifestaron fuerte conexión y pertenencia con el hebreo, el noruego y el neerlandés. Descendientes de italianos y franceses relacionaron sus idiomas "con la familia y los recuerdos de la niñez, además de expresar un gran amor, encanto, emoción y nostalgia" hacia ellas. Los encuestados de la comunidad coreana y boliviana, respectivamente, se consideraron "afortunados y orgullosos de haber aprendido la lengua de sus padres junto con la cultura y tradiciones de sus comunidades". El participante de la comunidad eslovena, en cambio, relacionó su lengua y cultura con valores como la libertad y dignidad del ser humano. Cuando se les pidió a los participantes que indicaran qué palabras en su idioma asocian a su percepción de la lengua, respondieron reafirmando esas representaciones, como puede verse en el siguiente cuadro:

Noruego	*Rot* 'Raíz', *Lofoten*' Naturaleza'.
Italiano	*Radici* 'Raíces', Amore 'amor', Piacere 'placer', *Io amo la lingua Italiana, mi piacetantissimo ascoltarla e anche parlarla 'Me* encanta el italiano, realmente me gusta escucharlo y también hablarlo'.
Holandés	*Vertrouwdheid* 'Familiaridad'.
Francés	*Familiarité* 'familiaridad', *Désir* 'Deseo',

	Maravilleuse 'maravillosa' *C´est une langue absolument merveilleuse* 'Es una lengua absolutamente maravillosa'.
Hebreo	*Shalom* 'Paz'.
Esloveno	*Svoboda* 'Libertad'.
Inglés	*Useful* 'Útil'.

La mayoría de los encuestados refirió también que mantiene el empleo de frases y palabras en sus lenguas de origen familiar. Como indicamos en el Informe "se trata generalmente de expresiones conversacionales y pragmáticas, propias de la cortesía o la descortesía, las que constituyen marcadores simbólicos de la identidad personal y familiar": "palabras sueltas, frases cortas o como metáforas", fórmulas de saludo, agradecimiento y sorpresa, invitaciones a comer y expresiones culinarias, o comentarios sobre el clima, entre otros. Estas se verbalizan, según referimos en nuestro análisis, en diversos ámbitos: en primer lugar en fiestas, aniversarios, reuniones culturales o eventos de las asociaciones, comunidades y colectividades; luego, en las reuniones y fiestas familiares, en el hogar y en encuentros casuales, y en menor medida, en el trabajo y las prácticas religiosas. También se mencionan intercambios estudiantiles, viajes al exterior y empleo del idioma como "lengua secreta", junto a usos extracomunitarios en espacios de estudio y para interactuar con turistas. Observamos que "el sentimiento general que se proyecta es que hay esfuerzos para practicar la lengua de la comunidad, y un deseo de vincularse con otros hablantes".

Tal como afirma Montrul, en el caso de las lenguas de herencia, las personas suelen tener algún grado de competencia comunicativa bilingüe junto a una conexión profunda y cercana al idioma, y en tanto algunos se avienen a estudiar su lengua de herencia, en el deseo de ampliar habilidades orales, de lectoescritura o normativas, otros prefieren constituirse como hablantes de la LH por mecanismos

no formales. En tal sentido, y también debido a la ausencia de políticas públicas, nuestros datos nos permitieron reconocer que en las comunidades pequeñas o minoritarias, la familia es el medio de transmisión privilegiado, en tanto que en otras comunidades de tamaño mayor o con radicación extendida en el tiempo, como la judía, la italiana y la eslovena, la educación en instituciones comunitarias sería el medio destacado.

Esta pequeña investigación solo es un primer paso en la indagación de la situación etnolingüística actual de las comunidades migrantes en nuestro ámbito. Se requerirá un estudio más extenso y con aproximación etnográfica para desarrollar conclusiones de mayor alcance. No obstante, pone de manifiesto cómo en nuestro medio las relaciones entre lengua, cultura e identidad son estrechas y fluidas, y las lenguas mantienen su centralidad y peso evocador en estos contextos.

Conclusiones y desafíos

Esta presentación intentó tender puentes entre el pasado y el presente de nuestra región. De manera muy sucinta, propusimos un panorama abarcador de la interacción histórica, las prácticas y la actualidad de la diversidad lingüística en el territorio en base a una revisión de fuentes históricas e investigaciones realizadas en los últimos años.

Varios de los procesos permiten visualizar que una aproximación significativa del tema debe considerar el valor de las lenguas y variedades locales como constructos socioculturales que configuran repertorios sociales e individuales, con valor no solo comunicativo sino también indexical (Silvestein, 1998). Tal aproximación no puede realizarse en términos de fronteras estrictas entre los idiomas, sino desde una perspectiva ecológica que permita comprender y exhibir las complejidades del contacto. En tal sentido, como propone Mühlhäusler (1992) al referirse al planteo ecológico en el plano lingüístico, no se trata de implementar un museo, ni una mansión especial para determinado idioma, sino de pensar en una suerte de "*taller con espacios anexos de residencia*" para las distintas lenguas, un ámbito que permita "*garantizar el mantenimiento del discurso y el sostenimiento*

de debates entre los hablantes de cierto idioma y los hablantes de otros idiomas" (1992: 178, en inglés en el original).

Confiamos en que sea posible mantener este dialogo sobre la base de la atención y el respeto a las propuestas y demandas de los hablantes de las comunidades etnolingüísticas de nuestra provincia, en conjunto con los ámbitos académicos, sectores de toma de decisión política y de militancia lingüística, abocados a la temática desde una perspectiva de derechos lingüísticos como derechos humanos.

Bibliografía

Acuña, L. (1987). Algunos ejemplos de interferencia lingüística en el español de Neuquén y Río Negro. *Documentos del PREDAL Argentina 2. Atlas Lingüístico Antropológico de la República Argentina* (21-28). Buenos Aires: Ministerio de Educación y Justicia y OEA.

Acuña, L. y Menegotto, A. (1994). Plural nominal en la zona de influencia mapuche de las provincias del Neuquén y de Río Negro. *Actas de las Primeras Jornadas de Etnolingüística.* Universidad Nacional de Rosario, (I), 7-14.

Acuña, L. y Menegotto, A. (1996). El contacto lingüístico español-mapuche en la Argentina. *Signo & Seña*, 6, 349-379.

Acuña, L. y Menegotto, A. (1998). Dialecto y sistema pronominal en español de área mapuche. En: L. Golluscio e Y. Kuramochi (eds.), *Lingüística y literatura mapuche. Aproximaciones desde ambos lados de los Andes* (51-59). Buenos Aires/Temuco: UBA y Universidad Católica de Temuco.

Albornoz, A.M. y Montero, G. (2008). Nahuel Huapi: Antropología e historia regional de un área de frontera. *III Jornadas de Historia de la Patagonia,* San Carlos de Bariloche, 6-8 de noviembre de 2008.

Araque, A. (2009). Sobre la procedencia kikonga del habla de los afrodescendientes de la Patagonia. En: Y. Hipperdinger (Comp.) *Variedades y elecciones lingüísticas*. Bahía Blanca: EDIUNS, 41-61.

Bein, R. (1999). El plurilingüismo como realidad lingüística, como representación sociolingüística y como estrategia glotopolítica. En: E. Arnoux y R. Bein (Comp.), *Prácticas y representaciones del lenguaje*. Buenos Aires: EUDEBA, 191-216.

Cabrapán Duarte, M. (2013). Identidades lingüísticas. El guaraní de los jóvenes migrantes paraguayos en Bariloche. En: I. Carranza y A. Vidal (eds.) *Lingüísticas del uso. Estrategias metodológicas y hallazgos empíricos*. Mendoza: Editorial Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo y Sociedad Argentina de Lingüística, 55-72.

Cañuqueo, L., Pichunleo, P., Yende Ferreyra, P. y Malvestitti, M. (2018). Mapuzungun: reivindicación de la preexistencia como política reparatoria. *VIII Jornadas de Historia de la Patagonia "La Patagonia en el escenario nacional: miradas sobre el pasado, presente y futuro"*. Viedma, CURZA-UNCo, 24 al 25 de octubre de 2018.

Casamiquela, R. (1958). Canciones totémicas araucanas y gününâ-kenâ (Tehuelches septentrionales). *Revista del Museo de La Plata*, 4, 22: 293-314.

Casamiquela, R. (1967) *Geonimia de Río Negro*. Viedma: Dirección de Cultura de la Provincia de Río Negro.

Chilimoniuk, C., de Vanssay, M., Díaz Escobar, J., Hernández, C., Montoya, M. y Malvestitti, M.. (2018). *Informe sobre comunidades etnolingüísticas migrantes en San Carlos de Bariloche. Versión 0.1*. Etnolingüística, Licenciatura en Letras, sede Andina, UNRN.

Czertock, V. (1999). *Historia de vida y memorias de un antiguo.* Viedma: Fundación Ameghino.

d' Orbigny, A. (1835). *Voyage dans l'Amérique Méridionale: (le Brésil, la république orientale de l'Uruguay, la République argentine, la Patagonie, la république du Chili, la république de Bolivia, la république du Pérou), exécuté pendant les années 1826, 1827, 1828, 1829, 1830, 1831, 1832, et 1833*. Tomo II. Paris: Chez Pitois-Levraul.

Encuesta Nacional de Folklore (1921). *Legajos Río Negro*, INAPL, Buenos Aires.

Fernández, C. (2005). *Hablar paisano. Estudios sobre el español de la Patagonia*. Buenos Aires: Honorable Senado de la Nación.

Hale, H. (1846). *United States Exploring Expedition during the year 1838, 1839, 1840, 1841, 1842 under the command of Charles Wilkes,* U.S.N., vol. VII, Philadelphia: Lea and Blanchard.

Irvine, J. y Gal, S. (2000). Language ideology and linguistic differentiation. En: P. Kroskrity (ed.) *Regimes of language: Ideologies, polities and identities*. Santa Fe: School of American Research Press, 35-83.

Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En: S. Moscovici (ed.) *Psicología social*. Volumen II. Barcelona: Paidós, 478-494.

Kroskrity, P. (2004). Language Ideologies. En: A. Duranti (ed.) *A Companion to Linguistic Anthropology*. Oxford: Blackwell, 496-517.

Malvestitti, M. (1993). Castellano mapuchizado en la Línea Sur. Aproximaciones. *Actas de las Primeras Jornadas de Etnolingüística.* Rosario: Universidad Nacional de Rosario, s/d.

Malvestitti, M. (2015). Usos, rasgos y estereotipos del español de contacto en asentamientos indígenas (Pampa y Patagonia, siglo xix). *Revista Tefros*, 13(1): 89-108.

Malvestitti, M. e Iparraguirre, M. S. (2017). ¿Regionalismo, desajuste o error? Marcas de variedad de contacto en producciones escritas de escolares rionegrinos. En: A. Pacagnini (Comp.) *Debates en torno a la enseñanza y la evaluación en ELSE. VIII Coloquio CELU*. Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro, 261-271.

Malvestitti, M. y Ávila Hernández, M. (2018). *"pasó a chocar con la bici"*: De la variedad de contacto mapuzungun-español a la variedad no estándar de español hablada hoy en San Carlos de Bariloche. En: M. S. Iparraguirre y M. Malvestitti (Comps.) *Lectura, escritura y oralidad en la escuela. Prácticas comunicativas y de literacidad en estudiantes rionegrinos*. Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro, 159-184.

Malvestitti, M. y Ávila Hernández, M. (en prensa). Aspecto de punto de vista en la variedad de contacto mapuzungun-español (Patagonia argentina). En: Y. Hipperdinger y M. Malvestitti (eds.) *Lenguas en contacto. Volúmenes temáticos de las VI Jornadas de Investigación en Humanidades*. Bahía Blanca: EDIUNS.

Mansilla, L. V. (1986) [1870]. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Biblioteca Ayacucho/Hyspamérica.

Mascardi, N. (1949). Carta y Relación (1670). En: G. Furlong *Nicolás Mascardi. S.J. y su Carta Relación (1670)*. Buenos Aires: Ediciones Theoría, 117-132.

Ministerio de Educación y Derechos Humanos de Río Negro. (2017). Res. N° 945/17. *Anexo 1. Diseño Curricular de Nivel Secundario*.

Montrul, S. (2016*). The Acquisition of Heritage Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moreno Fernández, F. (2009) *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Ariel, 4ta edición.

Mühlhäusler. P. (1992). Preserving Languages or Language Ecologies? A Top-down Approach to Language Survival. Oc*eanic Linguistics,* 31 (2): 163-180.

Musters, G. Ch. (1997). *Vida entre los patagones*. Buenos Aires: El Elefante blanco.

Prado, M. (1974). *Conquista de la pampa*. Buenos Aires: Ediciones Librería El Lorraine.

Silvestein, M. (1992) Contemporary transformations of local linguistic communities. *Annual Review of Anthropology*, 27: 401-426.

Stell, N. (1987). Algunas particularidades de la lengua oral y del entorno sociocultural de los hablantes de San Carlos de Bariloche. *Documentos del PREDAL Argentina 2. Atlas Lingüístico Antropológico de la República Argentina* (80-89). Buenos Aires: Ministerio de Educación y Justicia y OEA.

Woolard, K. y Schieffelin, B. (1994). Language ideology. *Annual Review of Anthropology*, 23: 55-82.

Vidal de Battini, B. E. (1980). *Cuentos y leyendas populares de la Argentina. Tomo III.* Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.

Zeballos, E. (1986). *La conquista de las quince mil leguas*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Zeballos, E. (1998) [1884-1888]. *Callvucura, Paine, Relmu*. Buenos Aires: El Elefante blanco.

ωωωωωωωωω

Migración, identidad y devoción mariana. El caso del traslado de la Virgen de Caacupé a San Carlos de Bariloche[1]

Ana Inés Barelli

Nuestro enfoque se encuentra en el marco disciplinar de la historia y desde allí nos proponemos un abordaje inscripto en la historia cultural (Serna y Pons, 2013). La historia cultural nos permite dar cuenta de los diferentes aspectos del fenómeno religioso que se focalizan en prácticas que provienen en nuestro caso de una matriz católica, que no siempre son contenidas por la institución.[2]

En función de ello, podemos decir que nos centramos a mirar la historia patagónica desde el cruce o intersección de dos grandes temas como son las "migraciones" y las "religiosidades". Las primeras centradas desde el paradigma de la movilidad de Tarrius (2000) donde son los sujetos los que circulan, producen movimientos que generan nuevas relaciones sociales, nuevas configuraciones de los contextos y nuevos marcos territoriales. En otras palabras, enfocamos las migraciones desde el sujeto migrante que se desplaza llevando consigo creencias y reproduciendo –con mayores o menores transformaciones- una práctica religiosa

[1]Una versión de este trabajo lo hemos publicado en: Barelli, Ana Inés (2018)." Dinámicas de resignificación cultual y nuevas territorialidades en torno a la Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos en Bariloche, Argentina (1993-2016)". *Confluenze Revista di studiiberamericani*. Bologna: Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, Università di Bologna. 2018 Vol. X, No. 1, 2018, pp. 103-130.

[2]Es habitual que la práctica devocional mariana en contextos de migración se inicie en espacios domésticos sin presencia de la institución y luego de algunos años, ciertas prácticas se institucionalizan y otros permanezcanen el ámbito privado (para más información ver Barelli, 2017).

específica. En este marco, es desde donde nos interesa poder leer los diferentes sentidos que se producen en las nuevas realidades y escenarios de alteridad a partir de la movilidad. Por su parte, las religiosidades, las abordamos desde el concepto de "religiosidad popular". Un concepto que ha tenido deferentes acepciones y que ha transitado tensiones y desacuerdos en los estudios de las ciencias sociales sobre religión o prácticas religiosas, pero que, sin embargo, sigue siendo un concepto sumamente potente para, como bien dice René de la Torre (2013), abordar la experiencia espiritual y religiosa de los colectivos sociales. Desde ese punto de vista, la autora lo reconoce como un "concepto umbral", como un espacio intermedio entre lo individual y lo institucional, pensado desde lo social y comunitario. El cual nos permite distanciarnos del carácter normativo, considerar las distintas matrices de sentido, los diferentes sistemas y tradiciones religiosas así como también, las diferentes tramas de poder e ideologías. Es decir focalizarnos en las prácticas, las creencias entendidas desde una dimensión histórica. Pensando en cómo determinados colectivos a través de sus prácticas o conjunto de creencias ritualizadas construyen sentidos de pertenencia y configuran nuevas territorialidades. Dentro de las prácticas religiosas, nos focalizamos en la devoción mariana, debido a que constituye una de las prácticas católicas emblemática de "religiosidad" y "piedad popular", poseedora de una densidad significativa, donde no solo expresa una devoción religiosa sino que adquiere connotaciones vinculadas a experiencias colectivas como "icono nacional" relacionado con el ámbito territorial (Patronazgos). Forma parte de las creencias y prácticas religiosas colectivas de distintos grupos sociales, entre ellos los migrantes. Por todo ello, nos resulta una variable interesante para abordar las relaciones socioculturales, los sentidos de pertenencias que se construyen en torno a ellas y las resignificaciones se producen tanto desde lo material como desde lo simbólico los diferentes colectivos sociales, marcando territorio, alteridades y memorias.

En esta oportunidad, se analiza la reterritorialización del culto a la Virgen de Caacupé por parte de los migrantes paraguayos en la ciudad de San Carlos de Bariloche. En trabajos anteriores hemos analizado que la práctica devocional de esta advocación se fue proyectando en el espacio local desde sus distintas expresiones de religiosidad contribuyendo a la demarcación de un "campo social"

en donde se actualizaron “formas de pertenecer” y en donde la Virgen a través de su culto se proyectó en el espacio de destino, generando nuevos circuitos religiosos que se presentan fuertemente vinculados con los “sectores populares” de la ciudad. En función de este recorrido, se toman en cuenta por un lado, cómo la práctica devocional, diseña a través de sus prácticas cultuales, dinámicas de resignificación y recorridos marianos nuevas territorialidades en el espacio local; y, por otro lado, en cómo estas nuevas territorialidades, en clave histórica, van configurando y dotando de diferentes sentidos el entramado social.

Para ello, en primer lugar realizaremos una breve mención a la migración paraguaya en el espacio local, explicando el traslado y puesta en funcionamiento del culto mariano en el espacio de destino, para luego centrarnos exclusivamente en la construcción de nuevas territorialidades desde una perspectiva histórica.

Migración paraguaya en la ciudad

La migración paraguaya en la ciudad, al igual que en otros momentos y en otras zonas de la Argentina, responde tanto a la situación histórica de pobreza estructural que vive hace décadas la República del Paraguay como a las ofertas laborales que presenta la ciudad en el rubro de la construcción (Barelli, 2015, 2018). En función de ello, identificamos dos etapas de arribo de los migrantes paraguayos a la ciudad: la primera durante las décadas de 1970-1990 y la segunda después de la crisis económica argentina del 2001.

Durante la primera etapa, los desplazamientos migratorios se caracterizaron por ser acotados e inestables. La mayoría de paraguayos que llegaron en esa época a Bariloche estuvieron relacionados con las obras de las represas hidroeléctricas,[3] que se llevaron a cabo sobre los ríos Limay y Neuquén (Balazote y Radovich, 2003). El proceso de asentamiento se realizó de forma dispersa en diferentes espacios barriales de la época como: Malvinas, Frutillar, Omega, entre otros (ver figura No. 1, zona de color verde). Durante la década de 1990 se produjo una disminución de ingresos tanto a nivel provincial como local. Este *impase* en los

[3] Represas Hidroeléctricas de los Ríos Limay y Neuquén: Chocón y Cerros colorados (1968-1972), Alicurá (1979-1983). Empresa Hidronor S.A.

flujos migratorios se puede atribuir a la caída de la construcción que estuvo íntimamente ligada a las dificultades en el desarrollo de la actividad turística.

En relación a la segunda etapa la migración paraguaya presentó un nuevo impulso. Esto se debió a que durante esos años la modificación cambiaria benefició directamente al turismo y en consecuencia reactivó la actividad de la construcción, generando nuevamente la atracción de migrantes. Según los datos registrados por la Delegación Nacional de Migraciones de San Carlos de Bariloche (DNM) la *comunidad*[4] paraguaya creció en forma exponencial durante los últimos años.[5] Actualmente, se la ubica como la segunda nacionalidad que más trámites realiza en la ciudad después de la chilena. En cuanto a las características migratorias, si bien siguieron predominando las trayectorias con escala en ciudades capitales como Buenos Aires, se incorporó desde principios del s. XXI una migración directa desde Paraguay con importante presencia de jóvenes migrantes entre 20 y 30 años de edad. El cambio se puede vincular con la puesta en funcionamiento de las redes transnacionales, que se fueron construyendo entre familiares y amigos y con las agrupaciones de migrantes. Este flujo continuo de población se asienta en la periferia de la ciudad en situaciones de extrema precariedad, principalmente en el barrio Nahuel Hue [6] (ver figura 1, zona de color gris).

De esta manera, como hemos advertido en trabajos anteriores, la *comunidad* migrante paraguaya desde sus primeros ingresos a San Carlos de Bariloche, a fines de los años setenta, se la ha englobado dentro del colectivo que se conoce en la ciudad como la zona del "alto"[7] identificándolos con los sectores subalternos de la ciudad. Durante estos años, las familias migrantes no sólo se asentaron en las márgenes del ejido urbano, engrosando los sectores más vulnerables de la ciudad y

---

[4] Entendemos el concepto de comunidad, en consonancia con la idea de James Brow, como "*un grupo de gente (que comparte un) sentido de pertenencia*" y que *"combina típicamente tanto componentes cognitivos como afectivos, tanto un sentimiento de solidaridad como una comprensión de la identidad compartida"* (1990, pp. 22). De acuerdo a este autor, observamos en este colectivo un proceso de "comunalización" donde los migrantes construyen pautas de pertenencia y consolidan una "comunidad" en el destino. Es decir, un grupo que opera como una "gran familia" en donde sus integrantes se reconocen, comparten singularidades, se cuidan y se ayudan mutuamente

[5] Se pasó de un total de 95 nacidos en Paraguay, registrados en 2001, a un total de 335 en el 2010, presentando un crecimiento del 252 por ciento mientras que la población total lo hizo a un 16 por ciento. Censo 2001 y Censo 2010.

[6] Barrio conformado a través del proceso de "tomas" espontáneas de tierras.

[7] Término utilizado por los barilochenses para referirse a los espacios más humildes que se encuentran en las zonas más elevadas de la ciudad.

activando el sector de la construcción, sino que también trasladaron sus creencias y devociones, entre las que se encuentra la Virgen de Caacupé (Barelli, 2015).



Figura No. 1 Mapa de ubicación Fuente: elaboración propia, Barelli, 2018

Traslado de la devoción a la Virgen de Caacupé a Bariloche

1993- 1994 El traslado e inicio de la devoción

La práctica cultual a la Virgen de Caacupé[8] en San Carlos de Bariloche se inició en el año 1993 con el traslado de la imagen por iniciativa del presidente de ARPA[9], Juan de Dios González. Este traslado se produce en medio de un conflicto[10]

[8] El origen de la advocación de Caacupé, se entrecruza con leyendas y relatos populares que son transmitidos de boca en boca en Asunción, ciudad capital de Paraguay. A diferencia de otras advocaciones marianas, la Virgen de Caacupé no es producto de una aparición, sino que nace en el siglo XVII como una imagen de una Inmaculada tallada en madera por un artista nativo guaraní que la realiza después de haber presenciado un "milagro". Acontecimiento que le confiere a la advocación una identidad local propia debido a que "particularizada por una fuente, un árbol o un determinado castillo con una vista panorámica (se diferencia) de cualquier otra Virgen". De esta manera, la advocación pasa a reconocerse con el nombre de Caacupé que significa en guaraní "detrás del monte" en alusión al lugar en el que se construyó el primer oratorio en honor a la Virgen.

[9] Primera agrupación paraguaya que se fundó en 1982 con el nombre Asociación de Residentes Paraguayos (A.R.P.A). El primer y único presidente de ARPA es Juan de Dios, migrante oriundo de Asunción que llegó a Bariloche a fines de 1970.

[10] Según los registros de la prensa y los relatos de los migrantes, durante la década de los ochenta y parte de los años noventa, la colectividad paraguaya participó más activamente de los desfiles mientras que en los últimos diez años lo hizo de forma más esporádica. La causa no sólo se la puede atribuir a los problemas internos de la misma agrupación que generaron dispersión y divisiones, sino también a una

existente en la interioridad de la agrupación dentro de la agrupación, donde la devoción ofició de "puente" y contención para recuperar la unidad de la comunidad migrante. La que se trasladó a la ciudad con el fin de instalar el culto fue una imagen de bulto de aproximadamente 30 cm. que llegó en 1993 y se entronizó inmediatamente en un altar portátil de madera de similar tamaño (ver figura No. 2) "[…] *para que pudiera peregrinar* […]"[11]. Luego se la hizo bendecir por el Sacerdote Juvenal Currulef[12] de la Parroquia Virgen Misionera y se la decoró con flores, velas y cintas de los colores de la bandera paraguaya.

En 1994 se inició el proceso de refundación de la devoción mariana, incorporando nuevos sentidos en la práctica religiosa y resignificando rituales que construyeron lo que los mismos devotos migrantes denominan como *paraguayidad*. Este término es muy utilizado por los migrantes para referirse a ese conjunto de elementos identitarios (simbólicos, discursivos, lingüísticos y materiales), que constituyen lo que ellos denominan como la "cultura paraguaya"[13]. A partir de esta expresión la mayoría de los migrantes aluden a un vínculo de pertenencia que se reactualiza a partir de recuperar prácticas propias del lugar de destino desde un espacio, que durante los primeros años, se caracteriza por ser "íntimo" y doméstico.

La propuesta de incorporar la devoción en la ciudad fue recibida con entusiasmo por parte de la comunidad migrante. Los primeros festejos que se realizaron en torno a la devoción, eran exclusivamente religiosos y poco concurridos, participaban solamente algunas familias muy cercanas al presidente de ARPA. La novena, por ejemplo, era un encuentro de algunos familiares en la casa de Juan de Dios quienes se reunían nueve días antes para prepararse espiritualmente para el evento. Ese día se hacía la peregrinación hasta la Gruta de la Virgen de las Nieves, donde se llevaban ofrendas, se realizaban sus pedidos y promesas y se celebraba con la comunidad a la vera del río Gutiérrez aledaño a la Gruta (ver imágenes 3 y 4) (Barelli, 2014, 2015).

---

fuerte desilusión que los migrantes sintieron en relación al reconocimiento que esperaban en el espacio local.

[11] Entrevista a Juan de Dios, Bariloche, 2013.

[12] Sacerdote mapuche, muy comprometido con las causas de los sectores más necesitados, encargado de la Parroquia Virgen Misionera.

[13] Testimonios de Juan de Dios, Andresa y Nilda, Bariloche, diciembre 2010/2013; abril 2011.



Figura No.2. Primera imagen de bulto trasladada por la comunidad migrante (1993).
Fuente: fotografía de Ana Inés Barelli, Bariloche*, 2010*



Figuras Nos. 3 y 4. Celebración religiosa y almuerzo comunitario (2011).
Fuente: fotografías de Ana Inés Barelli, Bariloche, 2011

2010 La disputa por la imagen

A fines del año 2009 y principios del 2010, las asociaciones se disputaron la primera imagen de bulto de la Virgen quedando la primera imagen trasladada, en manos de una nueva agrupación llamada ANGU-A[14]. Esta situación generó que la agrupación ARPA fuera a buscar a Paraguay una nueva imagen. Esta segunda imagen de bulto de mayor porte (80 cm.), se la exhibió por primera vez durante los festejos del 2010 profundizando los conflictos, que venían atravesando ambas agrupaciones (ver figura No. 5). Luego de esta situación de tensión por la posesión de la imagen se le incorpora la disputa por el lugar de residencia de la misma.



Figura. No.5. Segunda imagen de bulto trasladada por la comunidad en el 2010.
Fuente: fotografía de Ana Inés Barelli, Bariloche, 2010

2013 La entronización de la imagen en la Parroquia Virgen Misionera

Durante los años 1993 a 2009, la imagen de la advocación no tuvo un lugar fijo sino que misionaba en distintos hogares, reforzando la relación "intima" entre el objeto devocional y el devoto. Esta relación que se construye desde una evocación y recuerdo de una devoción de su lugar de origen, en muchos casos se profundiza en el destino y oficia de vínculo directo con familiares y compatriotas recién

[14] La Asociación Nativa Guaraní se crea en el 2010 por un grupo de mujeres que cuestionaban el manejo de la otra agrupación. En la actualidad, esta agrupación, está dedicada a resolver la documentación de los migrantes, cuenta con la adhesión de jóvenes migrantes, recientemente llegados a la ciudad, pero presenta dificultades para convocar en eventos religiosos y culturales (Barelli, 2018).

llegados. Para el año 2010, debido a la imposibilidad económica de construir una ermita en el barrio Nahuel Hue,[15] se la ubicó, provisoriamente, en la casa de Juan de Dios, en el km. 7 de la Avenida de Los Pioneros en el barrio llamado Virgen Misionera. Durante el año 2013, luego del conflicto entre las agrupaciones, surge otra propuesta consensuada por Juan de Dios y el sacerdote Juvenal Currulef por lo que deciden trasladar y entronizar la Virgen de Caacupé a la parroquia de Virgen Misionera, ubicada en el mismo barrio (ver figuras Nos. 6 y 7). En los años siguientes, esta entronización, anticipó no sólo un nuevo recorrido de la peregrinación sino también una nueva reconfiguración del espacio religioso desde un anclaje territorial diferente.

En función de este recorrido devocional, pudimos identificar dos momentos o etapas por los que transitó el culto:

- **1° Etapa de 1994 a 2012:** caracterizada por una práctica cultual con una fuerte impronta transnacional[16] con la apropiación de un espacio sagrado como es la Gruta de la Virgen de las Nieves.
- **2° Etapa desde 2013 a 2017:** caracterizada por la construcción de un anclaje territorial concreto a partir de la entronización de la imagen en una parroquia barrial generando nuevas modificaciones en los recorridos y nuevas configuraciones en el desarrollo de la práctica cultual.

[15] Barrio ubicado al sur de la ciudad en donde se encuentra la mayoría de migrantes paraguayos.

[16] Esta perspectiva no la entendemos exclusivamente desde las redes sociales que vinculan el espacio de origen con el de destino, sino también desde la conformación de campos sociales en donde es factible construir espacios de vida multisituados, que involucran tanto a quienes migran como a quienes permanecen en alguno de los puntos del campo migratorio en cuestión. De esta manera, la mirada si bien se complejiza también se enriquece y posibilita una nueva perspectiva de análisis: una perspectiva transnacional, que contempla *"simultáneas y múltiples trayectorias de integración en el país de recepción, conexiones con la tierra natal e involucramientos con otros lugares significativos del mundo"* (Levitt, 2010, p. 20).





Figuras .Nos. 6 y 7. Entronización de la imagen de la Virgen de Caacupé en la parroquia Virgen Misionera (2013). Fuente: fotografías de Ana Inés Barelli, Bariloche, 2013

Territorio devocional de la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche.

Luego de analizar el traslado y el recorrido devocional en la ciudad, nos interesa abocarnos a la práctica cultual y espacialmente a su proyección espacial. En función de ello las preguntas que nos surgen son: ¿Cómo los sujetos migrantes a través de la práctica cultual construyen nuevas territorialidades en el espacio de destino? ; ¿son territorialidades estáticas o dinámicas?, y si son dinámicas ¿qué cambios se observan a lo largo del tiempo? ¿Cómo las abordamos? ¿Qué recorridos, configuraciones y sentidos se construyen en torno a ella?

Para ello, incorporamos los aportes de la geografía de la religión desde las nociones de territorio y espacio. En relación a la primera, la abordamos como un espacio apropiado y valorizado por los grupos sociales, donde el componente relacional es el que posibilita el proceso de construcción territorial (Carballo, 2009). En función de ello pensamos la *territorialización* como un proceso en el que el migrante, desde su trayectoria personal y comunitaria a lo largo de su experiencia de vida en movilidad, va incorporando lugares, prácticas, sentidos, etc. (Calderón y Odgers, 2014). A esta idea le sumamos la definición de Di Méo que argumenta que *"territorializar el espacio consiste en multiplicar los lugares, y en instalarlos en redes a la vez concretas y simbólicas"* (2000, p. 43).

Para responder, a cómo abordamos las dinámicas espaciales, utilizamos la propuesta teórico-metodológica de los *hologramas espaciales*[17] de Lindón (2007) debido a que nos permite abordar las proyecciones de las prácticas religiosas de los migrantes en el espacio local como

> *"un escenario situado en un lugar concreto y en un tiempo igualmente demarcado, con la peculiaridad de que en él están presentes otros lugares que actúan como constituyentes de ese lugar [...] que traen consigo otros momentos o fragmentos temporales"* (Lindón, 2007, p. 42).

De esta forma como plantea Odgers esta categoría de análisis nos "permite observar diferentes niveles o capas de significados en la construcción de los lugares" (Odgers, 2014, p. 101) desde donde se piensa un abordaje metodológico en dos planos de interpretación espacial: *"uno, el del lugar como realidad localizada y otro, el del lugar como realidad desplegada en una red de lugares interconectados a través de lo vivido, que puede integrar lugares distantes"* (Lindón, 2007, p. 44).

La primera alude a los lugares sagrados (espacios en donde se distinguen atributos cualitativos en torno a una divinidad), los puntos de referencia (hitos significativos en el espacio por donde circula la imagen y los devotos) y los circuitos o recorridos marianos (recorridos que se realizan durante el desarrollo

[17] Concepto que procede de la física por ello se utiliza de forma metafórica y se refiere a un procedimiento técnico de iluminación para hacer visible algo que de lo contrario no tiene visibilidad.

del culto como procesiones o peregrinaciones). Es decir a todas aquellas referencia que provocan un cierto recorte espacial.

En el segundo nivel, lo que nos interesa analizar es cómo esos recortes adquieren profundidad y se despliegan. Serian aquellos *"significados atribuidos a los lugares […] descifrar y decodificar lo que está detrás, los significados más profundos y su entretejido en tramas de sentido"* (Lindón, 2007, p. 45). Es decir, dar "luz" a esa tridimensionalidad que propone Lindón o visibilizar ese espacio sagrado *imaginalis* de Rosendahl (2009). Entendido, este último, como aquel lugar que posee energía, poderes y una cualidad luminosa que los distingue del espacio común; donde el tamaño y las fronteras se encuentran determinadas y definidas por los fieles. En otras palabras, serían como aquellas imágenes que se proyectan o diseñan los sujetos o los grupos sociales sobre el territorio a partir de sus experiencias y valoraciones de la práctica religiosa. De esta manera asistimos a una territorialización debido a que, determinados lugares se articulan entre sí, se ponen en red generando relaciones y se dotan de nuevos sentidos (Calderón y Odgers, 2014). En función de ello, decodificamos los distintos significados o lugares, que aparecen conectados o evocados,[18] en los recortes espaciales que se fueron construyendo, en las dos etapas por la que transitó el culto a la Virgen de Caacupé.

1° Etapa (1994-2012)

Dimensión localizada

Durante la primera etapa (1994-2012), debido a la imposibilidad de la comunidad paraguaya de conseguir un terreno para construir una ermita propia, adoptaron y resignificaron[19] un espacio sagrado, emblemático de la ciudad, como es la Gruta de la Virgen de las Nieves. Sin embargo, resulta significativo mencionar, que el lugar elegido por la comunidad migrante para construir una ermita era,

[18] Término utilizado como "una expresión de la intertextualidad espacial […] un lugar evoca otro lugar y esas cadenas de evocaciones también forman parte de una trama de sentido, es decir de ciertos imaginarios" (Lindón, 2007).

[19] Esta resignificación consistió, principalmente, en la incorporación de elementos del lugar de origen y destino tanto en la imagen devocional (banderas de regiones o pueblos de Paraguay , fotos y elementos personales de su vida pasada como actual, vinculación con la devoción a la Virgen de las Nieves, etc.), como en los rituales (ambientación de la misa en el exterior junto a la Gruta de la Virgen de las Nieves, imágenes de reclamos por abusos a los migrantes en el lugar de destino, festejo comunitario en el rio, etc.). (ver Barelli, 2013; 2014; 2015)

como hemos mencionado en el apartado anterior, el barrio Nahuel Hue. A partir de varias observaciones y entrevistas hemos advertido que la elección de la Gruta de la Virgen de las Nieves se debió no sólo a la ubicación de la misma -se encuentra cercana a los barrios en donde viven la mayoría de migrantes -, sino también por lo que la Virgen de las Nieves representa para los sectores populares, es la devoción local más concurrida por un colectivo social al que sienten pertenecer los migrantes paraguayos. Así, por ejemplo, lo explica el referente de la agrupación:

> […] *Y tal vez porque yo vivo allá cerca, mi vida está hecha allá. Soy devoto de las Nieves. Es la más popular es la que más convoca gente…es porque nuestra vida está hecha allá (en referencia a los barrios), es la Virgen más popular es la que más convoca gente y más que nada la gente del alto. Ese lugar nos lleva a estar más cerca de nuestro Paraguay* […][20].

De esta manera la Gruta se configura como aquel lugar sagrado "percibido y vivenciado con emoción y sentimiento por el creyente, que es quien lo diferencia plenamente de los lugares comunes" y quien lo transforma en un símbolo de pertenencia social, que es apropiado y en el que se condensa para los migrantes paraguayos un determinado relato de prácticas, lugares y escenarios que lo trasladan o lo conectan con su lugar de origen. En otras palabras, el espacio natural de la gruta se transformó en el "centro sagrado" que "presupone la existencia de una realidad diferente, de orden trascendente, a la par del mundo en que vivimos, de un más allá que no se confunde con éste, pero que va a su encuentro puntual y episódicamente" (Mauga Poças Santos, 2009, p. 200).

En otro orden, durante esta etapa, también podemos mencionar como puntos significativos en el espacio, a los hogares particulares por donde la imagen de la advocación perteneciente a la agrupación circula, acompañada de otras réplicas de la advocación particulares. Estos espacios domésticos los ubicamos tanto en el barrio Virgen Misionera, lugar de residencia del referente de la agrupación y algunos compatriotas que ingresaron a la ciudad en la primera etapa 1970-1990, como en el barrio Nahuel Hue, barrio en donde se registra el número más

[20] Entrevista de Juan de Dios, (Bariloche, abril de 2013).

significativo de migrantes. Estos espacios domésticos son también los que configuran y construyen desde la devoción una relación de "intimidad familiar" que ofició y oficia de contención y acompañamiento al migrante y a sus descendientes.

Durante la primera etapa (1994-2012) el recorrido de la peregrinación tenía como punto de salida la plaza Belgrano ubicada en el centro de la ciudad; como lugar sagrado la Gruta de la Virgen de las Nieves y estaciones intermedias con representaciones marianas que se encuentran en el trayecto a la gruta como son la imagen de la Virgen Misionera y la Virgen del Camino (ver figuras Nos. 8 y 9). Este recorrido se realizaba a pie con imágenes personales, cantando en guaraní, cebando tereré[21] y enarbolando banderas paraguayas (Barelli, 2018).





Figuras Nos. 8 y 9. Peregrinación (2011) y parada en Virgen Misionera (2012).
Fuente: fotografía de Ana Inés Barelli, Bariloche, 2011 y 2012.

Dimensión desplegada

Durante la primera etapa (1994-2012), identificamos un recorte espacial constituido por: el recorrido concreto hacia la Gruta, elegida como el lugar sagrado que más se aproxima y evoca, desde la carga simbólica, al lugar de destino; por el barrio Virgen Misionera, como punto de referencia y contención espiritual y, finalmente, por el barrio Nahuel Hue, como el espacio de pertenencia e identificación social de los migrantes. Estos tres puntos, son los que durante dieciocho años delimitaron ese territorio devocional de la Virgen de Caacupé,

[21] Infusión tradicional de Paraguay y del nordeste argentino. Se ceba agua fría en un recipiente que contiene yerba mate, al que suelen incorporarle hierbas naturales (menta, cedrón).

territorio construido desde la idea de que "[…] *Pensar en la Virgen de Caacupé es pensar en Paraguay* […]"[22]. Desde esa idea identificamos que los lugares elegidos, a través de las prácticas cultuales de la devoción trasladada, evocan recuerdos e imágenes que los conducen a lugares lejanos y añorados. Es decir, "el ritual es una puesta en escena por la cual los participantes experimentan el acto y sus sentidos vivamente" (Gómez Noviello, 2007, p. 83). Es así que por ejemplo durante la peregrinación, entendida como acto performativo que recorre el "circuito sagrado" y desde donde se activa la *paraguayidad,* se producen una serie de rituales que se resignifican y transportan a los devotos a su lugar de origen. Uno de ellos es el traslado de la imagen rodeada de flores y banderas paraguayas acompañada de fieles que la siguen, cantando canciones en guaraní, flameando banderas nacionales y compartiendo tereré: "[…] *La peregrinación surge de la fe* […] *es de la fe a nuestra madre de Paraguay* […]".[23] Es en esos momentos donde se proyecta el recuerdo vinculado a "la vuelta al hogar" y comienza a notarse una renovación que será completa al llegar al "lugar sagrado": la Gruta. Es decir, que este recorrido percibido por los devotos como un momento en donde encontrarse y caminar hablando en guaraní los trasladaba a lugares añorados, se transformaba como lo manifestaba un peregrino en "*estar en casa*". Este momento que podríamos definir de "intimidad compartida" se construye no sólo a partir de los recuerdos que evoca el reproducir un ritual vivido en su lugar de origen, sino también a partir de la resignificación de una devoción que se (re) actualiza en el lugar de destino y consolida un vínculo de cercanía que se cimenta en las emociones y sentimientos compartidos desde lo ritual. La misa en la gruta, por su parte, representa el momento culmine de la celebración donde la Virgen, entronizada en un altar ornamentado de flores y banderas, encuentra "su lugar" lo sacraliza y se mimetiza con el escenario natural. En otro orden, advertimos que durante la celebración religiosa se ponen en juego otras expresiones que apelan a una reivindicación colectiva desde donde se denuncia la exclusión social, el abuso laboral, la discriminación[24] y se pide por la unión de la comunidad paraguaya en Bariloche y

[22] Entrevista a Juan de Dios, (Bariloche, abril 2010).
[23] Entrevista a Juan de Dios, (Bariloche, octubre 2017).
[24] En el año 2012, por ejemplo, la celebración de la misa por la Virgen de Caacupé se dedicó a dos jóvenes migrantes del barrio Nahuel Hue fallecidos en circunstancias de abuso policial. Situación que se repitió en el año 2014 a lo que se le sumó el agravante de no poder trasladar el cuerpo a Paraguay por falta de dinero.

por una organización más activa en el barrio de pertenencia, Nahuel Hue. Estas reivindicaciones las identificamos por ejemplo en: las palabras de los sacerdotes, donde se menciona la exclusión y la lucha de los migrantes; las plegarias de los fieles, en las que se pide por la unidad de la colectividad y el reconocimiento del trabajo paraguayo en la ciudad; en las banderas enarboladas por los devotos paraguayos, en las que aparecen lemas como "Fuerza Paraguay" o figuras emblemáticas de lucha social como la imagen del "Che" y, por último, en la necesidad manifiesta, en varias aclamaciones públicas, de la comunidad paraguaya de exteriorizar la devoción para lograr visibilidad en la sociedad barilochense (Barelli, 2018) .

2° Etapa 2013- Actualidad

Dimensión localizada

Durante la segunda etapa que se inicia a partir del 2013 con la entronización de la imagen de la Virgen de Caacupé en la parroquia Virgen Misionera, se empieza a percibir un cambio en la concepción del *lugar sagrado* (figuras Nos. 6 y 7). Es decir, elegir un lugar de residencia para la imagen fue generando un viraje en la sacralidad ya no identificada con un espacio que reprodujera exclusivamente aquel lugar añorado sino con un espacio que pudiera condensar no sólo la adscripción nacional y la pertenencia de clase sino también la necesidad de vincular la experiencia de vida en el lugar de destino; es decir, la pertenencia barrial desde un anclaje territorial concreto. Esta elección además de haber sido un cambio que se produjo de forma paulatina fue trasmitida como "voluntad" de la Virgen. Es decir, la decisión se explica como resultado de un imperativo sobrenatural en donde se le asigna a la Virgen agencia. Es decir, es "ella la que va a elegir dónde"; "ella la que nos va a guiar el lugar" "es ella la que genera estos tipos de milagros" (Barelli, 2018).

Si bien desde el 2013, como se mencionó anteriormente, se incorporó el ámbito parroquial, como residencia de la imagen y como lugar en donde se realizaron las novenas, ese centro de sacralidad seguía siendo compartido con la Gruta de la Virgen de las Nieves debido a que, hasta el 2016 inclusive, se siguió teniendo ese espacio natural como punto de llegada de la peregrinación y como lugar de festejo. Para el año 2017, se decidió modificar esta situación fortaleciendo la idea del

anclaje territorial barrial. Es decir, se propuso, por un lado, cambiar el punto de llegada de la peregrinación, ya no la Gruta de la Virgen de las Nieves, sino la parroquia del barrio y, por otro, se inició la construcción de un quincho comunitario en donde poder realizar los festejos marianos en el entorno barrial. De esta manera, la parroquia y el barrio se empiezan a posicionar como hitos significativos en el espacio desde donde empiezan a tomar una connotación diferente en el desarrollo de la práctica cultual y devocional.

Por otro lado, en esta etapa también se observa un cambio en el circuito que está íntimamente relacionado con la entronización de la imagen en una parroquia barrial que se encuentra a mitad de camino del recorrido a la Gruta. Durante los primeros años (2013-2016) se procede a una resignificación de la parada en el barrio Virgen Misionera. Es decir, se transforma en el momento en el que se recibe la imagen principal de Caacupé con cantos y aplausos, y se la incorpora al frente de la peregrinación. Esta parada, adquiere tanto protagonismo que, para el 2017 se propone institucionalizarla como el "lugar sagrado" hacia donde se dirigirá la peregrinación y en donde se desarrollarán los festejos marianos. De esta manera, durante los años 2017 y 2018 se produce un recorte del recorrido devocional ya no centrado en el espacio natural de la Gruta sino en un espacio institucional y barrial (ver figura No. 10). (Barelli, 2018).



Figura No. 10. Mapa de lugares sagrados, puntos de referencia y circuito sagrado. Fuente: realización de la autora

Dimensión desplegada

Durante estos cuatro años que lleva transcurrida la etapa identificamos dos momentos: uno que lo denominamos de transición (2013-2016) y otro de cambio que se inicia (2016- actualidad). En el primero observamos que, si bien el territorio devocional no se modifica en sus límites o anclajes espaciales, es decir sigue constituido por los tres lugares de la etapa anterior, si se produce un movimiento en la construcción identitaria del mismo. En otras palabras, se empieza a observar, a partir de la decisión de la comunidad migrante de entronizar la imagen de la virgen en la parroquia del barrio Virgen Misionera, una voluntad de profundizar los vínculos con el barrio ya no desde una adscripción exclusivamente nacional sino también desde una pertenencia de clase que los vincula a un anclaje territorial concreto: el barrio.

Es a partir de esta decisión que paulatinamente se empieza a observar, por un lado, un corrimiento en los límites del territorio devocional en donde pierden fuerzas algunos puntos por sobre otros y, en donde se producen modificaciones en la dinámica de la práctica cultual que van a ir marcando otro recorte espacial. Esto último lo observamos a partir del protagonismo que empieza adquirir la parroquia y el barrio de Virgen Misionera que pasa de ser, un punto de referencia, para incorporarse como el lugar de residencia de la imagen y el lugar desde donde se piensa, se planifica y se organiza el evento religioso. Es así que a partir del 2013 la novena previa de oración y reflexión se traslada de un espacio privado, como son los hogares familiares, a un espacio público, como es el recinto parroquial. Esta situación modifica no sólo, el desarrollo del ritual y la concurrencia de los devotos, debido a que se incorporan los fieles del barrio, sino que también se empieza a percibir un cambio en cómo se concibe y se piensa la devoción a la Virgen de Caacupé. Es en este punto, donde observamos el crecimiento de una pertenencia de clase anclada en un territorio concreto que se visibiliza a través de la parroquia Virgen Misionera, que por su historia y su lucha social representa y condensan para la comunidad paraguaya a los barrios del "alto". Es decir, barrios populares que no sólo transitan su existencia material en las márgenes de una ciudad fragmentada en condiciones de pobreza, vulnerabilidad y desigualdad social, sino que también logran transformar dicha situación en emergentes de "*identidades*

colectivas novedosas que enriquecen y pluralizan el tejido social" (Fuentes y Núñez, 2007, p. 16).

Este periodo de transición da paso al segundo momento que lo identificamos a partir del anuncio que realiza el referente de la comunidad, el último 8 de diciembre de 2016. Ese día se propone que, para los festejos de diciembre de 2017, la Parroquia Virgen Misionera sea el punto de llegada de la peregrinación y en donde se realicen todos los festejos: misa y almuerzo comunitario. Este cambio, profundiza el vínculo con la parroquia y el barrio y se materializa a partir de la construcción, por parte de la comunidad paraguaya, de un fogón comunitario en el predio parroquial en donde se desarrollan los siguientes festejos. Resulta significativo mencionar la relevancia que empieza a adquirir para los devotos migrantes la identificación de la Virgen de Caacupé con la Virgen Misionera ya no haciendo hincapié en su adscripción nacional sino desde una identificación étnica, que busca vincular ambas advocaciones desde un espacio barrial compartido. Así por ejemplo, lo manifiesta el referente de la comunidad paraguaya Juan de Dios:

> […] *Yo hable con el Obispo y con la parroquia sobre la posibilidad de que la peregrinación, la misa y la fiesta se concentrara todo ahí […] además la virgen está ahí [….] y además cada día se me hace más difícil mi sueño de tener una capilla para la virgen en Nahuel Hue […]pero bueno me parece que la Parroquia Virgen Misionera esta bueno también…yo ahora inclusive hace un par de meses se me ocurrió de construir un fogón y un comedor comunitario ahí en el patio y yo empecé a hablar con mi gente y están encantados […] Es para festejar Caacupé y también para la Virgen Misionera, porque tampoco podemos pensar solo en la virgen de Caacupé, sino en las dos vírgenes, son las dos! y más para los vecinos que siempre nos acompaña […] además las dos están hermanadas una es una virgen mapuche y la otra guaraní […] tienen que estar juntas* […]. Entrevista Juan de Dios, (Bariloche, marzo 2017).



Figura No.11. Celebración religiosa en Virgen Misionera (2018) y festejo en el quincho de la parroquia Fuente: fotografía de Ana Inés Barelli, Bariloche, 2018.

Reflexiones finales

En el presente trabajo pudimos advertir que los lugares sagrados, los recorridos marianos y los anclajes o puntos significativos actúan como faros que nos ayudan a delimitar y decodificar el territorio devocional en un espacio determinado. En el caso de la Virgen de Caacupé, identificamos dos recortes espaciales que nos llevaron a observar tanto diferentes anclajes devocionales como usos y sentidos.

Durante la primera etapa, ese recorte se configura en torno a una necesidad de acercarse al lugar de origen, no sólo desde la apropiación de espacios naturales semejantes, sino también desde la necesidad de reproducir en la práctica cultual sensaciones que puedan activar recuerdos e imágenes que los conduzcan a ese lugar añorado.

Por su parte, la segunda etapa (2013 en adelante), marcada por la entronización de la imagen de la Virgen de Caacupé en la parroquia de Virgen Misionera, responde a un territorio que condensa no sólo la adscripción nacional sino también la pertenencia de clase y se configura desde un anclaje territorial concreto como es el barrio de Virgen Misionera.

Fuentes

1. Fuentes editas

a. Archivos

-*Archivo de la Dirección Nacional de Migraciones, Delegación Bariloche (ADNM)*
Listado de diplomas por el día del inmigrante (2001-2004-2005-2007-2008-2009-2011-2012.
Trámites de migrantes bolivianos y paraguayos (2007-2017).
-*Archivo de la Asociación de Residentes Paraguayos (A-ARPA), Bariloche:*
Documentos de residencia.
Correspondencia oficial.
Fotos de eventos de ARPA.
Cuaderno de plegarias y agradecimientos a la Virgen de Caacupé.
-*Ministerio de Desarrollo Social, Delegación San Carlos de Bariloche.*
Documentos con estudios cualitativos y cuantitativos del Barrio Nahuel Hue (Bariloche).

b. Publicaciones

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001, Resultados definitivos.* Buenos Aires, INDEC. http://www.indec.gov.ar/webcenso/provincias_2/provincias.asp.
Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010:* Año del Bicentenario, http://www.censo2010.indec.gov.ar/.

2. Fuentes orales

Entrevistas a migrantes paraguayos:

- Ricardo, Diácono paraguayo de la agrupación EPA (Buenos Aires, 2012).
- Juan de Dios, presidente de la Asociación de Residentes Paraguayos (ARPA) (Bariloche, 2010; 2013, 2017)
- Lucio, integrante de la comisión de ARPA (Bariloche, 2010).

- Valentina, presidenta de la Asociación Nativa Guaraní (ANGU-A), (Bariloche, 2010; 2012)
- Andresa, devota a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2011).
- Tuti, devota a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2011)
- Nilda, devota a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2011)
- Héctor, devoto a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2012)
- Alejandro, devoto a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2011)
- José, migrante no devoto (Bariloche, 2012)

Bibliografía

Abaleron, C. (1998). "Situación laboral y pobreza en el verano de 1997 en San Carlos de Bariloche", *Ciudades y Regiones frente al avance de la Globalización, Red Iberoamericana de Investigadores en Globalización y Territorio*. Editorial de la Universidad Nacional de Sur. Bahía Blanca.

Balazote, A. y Radovich, J. C. (2003) "Grandes represas hidroeléctricas: efectos sociales sobre poblaciones Mapuches en la Región del Comahue, Argentina" Coelho Dos Santos, Silvio y Aneliesenacke (orgs.) *Hidroelétricas e povosindígenas*. Letras Contemporáneas, Florianópolis.

Barelli, A. I. (2014) "Bolivianos y paraguayos en San Carlos de Bariloche. Mecanismos de integración y apropiación simbólica del espacio local". *Párrafos Geográficos: IGEOPAT*. .13 (2): 202 – 233.

Barelli, A. I. (2015). Estrategias de visibilización: los migrantes paraguayos y la devoción a la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche (1970-2013). Barelli y Dreidemie *Migraciones en Patagonia. Subjetividades, diversidad y territorialización.* Viedma: Universidad Nacional de Rio Negro. Pp. 179 – 204.

Benedetti, A (2011). "Territorio: concepto integrador de la Geografía contemporánea", De Souto, Patricia (coord.). *Territorio, Lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en Geografía*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Brow, J. (1990) "Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past". *Anthropological Quartely*, 63 (I): 1-6.

Calderón Bony, F. y Odgers Ortiz, O. (2014) "Prácticas devocionales y construcción del espacio en la movilidad *Alteridades*, 24 (4):99-110.Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

Carballo, C. (2009). "Repensar el territorio de la expresión religiosa" en: Carballo, Cristina (Coord). *Cultura, territorios y prácticas religiosas. Buenos Aires.* Prometeo libros. Pp. 151-172.

Esquerda Bifet, J. (1998) Diccionario de la Evangelización. LABAC, Madrid.

Fogelman, P. (2010) (Comp.).*Religiosidad, cultura y poder: temas y problemas de la historiografía reciente*. Lumiere, Buenos Aires.

Raser, R. (1993) "Historia Oral, Historia Social". *Historia Social*, 17: 131-139).

Fuentes, D. y Núñez, P. (Eds.) (2007) *Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche.* Editorial Núcleo Patagónico. San Carlos de Bariloche.

Gómez Noviello, C. (2007) "Mamá-ama, la Virgen de Itatí: de integraciones" en: Dri, Ruben (Coord) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, Tomo 2. Biblos. Buenos Aires.

Grossberg, L. (1992) *We gotta get out of this place; popular conservatism and postmodern culture.* Routledge. New York - London.

Levitt, P. (2010) "Los desafíos de la vida familiar transnacional", Grupo Interdisciplinario de Investigadores Migrantes (coords.). *Familias, niños, niñas y jóvenes migrantes: rompiendo estereotipos.* IEPALA-Caja Madrid Obra Social Casa Encendida. Madrid.

Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, V. (2006) "Historia de vida y métodos biográficos" Vasilachis, Irene (Coord.). *Estrategias de investigación cualitativa,* Geisa. Barcelona. Pp.175-209.

Martín, E. (2007) "Aportes al concepto de "religiosidad popular" una revisión de la bibliografía argentina, en Carozzi, María Julia y Ceriani, César, *Ciencias Sociales y Religión en América Latina.* Biblos. Buenos Aires. Pp. 61-79.

Mouga Poσas Santos, M da G. (2009) *"Religión y dinámica espacial. Del espacio y de los lugares sagrados al territorio religioso". Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo. Buenos Aires. (pp. 195-213).

Rosendahl, Z (2009). "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio", Carballo Cristina (coord.) *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo, Buenos Aires. (pp. 43-56).

Rosendahl, Z. (1996) *Espacio y Religión: un abordaje geográfico*. UERJ, NEPEC. Rio de Janeiro.

Santamaría, D. (1991) "La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina", en: M.E. Chapp, M. Iglesias, M. Pascual, V. Roldán y D. J Santamaría. *Religiosidad popular en la Argentina*. Centro Editor América Latina, Buenos Aires.

Sassone, S. y Hughes, J. Co. (2009) "Fe, devoción y espacio público: cuando los migrantes construyen lugares", Carballo, Cristina (Ed.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo. Buenos Aires. (pp. 151-172).

Schwarzstein, D. (2001) "Historia Oral, memoria e historias traumáticas". *Historia Oral*, 4:73-83.

Serna, J. y Pons, A. (2013) *La historia cultural Autores obras lugares*. Akal, Madrid.

Tarrius, A. (2000) "Leer, Describir, interpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de territorio circulatorio. Los nuevos hábitos de la identidad". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad,* XXI (83), El Colegio de Michoacán, A. C. Zamora, México.

ωωωωωωωωω

"Patrimonialización de las expresiones culturales inmateriales: reflexiones en torno a la participación de comunidades, grupos y colectivos sociales"

Fernanda Pensa

La presente exposición tiene por objetivo central introducir algunas reflexiones en torno a la patrimonialización de las expresiones culturales inmateriales entre las que se encuentran las expresiones folklóricas, haciendo especial hincapié en la participación de comunidades, grupos y colectivos sociales. Para lo cual considero oportuno comenzar mencionando una experiencia particular y el contexto general en la cual se enmarca,-a partir de la cual revisar algunos aspectos fundamentales presentes en dichos procesos.

En los últimos años y propiciado por la promulgación de la Ley Nacional 26.118 (2006) que aprueba para todo el territorio nacional la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO 2003), se observa que las temáticas vinculadas al patrimonio cultural inmaterial adquieren múltiples resonancias en lo que respecta a los distintos niveles de gestión gubernamental, despertando interés también en comunidades y grupos de portadores.

Como aspectos destacados que hacen a los procesos de institucionalización del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) en Argentina aparecen a nivel gubernamental el diseño e implementación de políticas públicas en la temática específica, desplegadas a través de:

- La Dirección Nacional de Bienes y Sitios Cultural (actual Secretaría de Cultura de la Nación) como organismo de aplicación en todo el país de la Ley Nacional 26.118, desarrollando acciones a través de la Coordinación de Patrimonio Cultural Inmaterial como área específica.
- Diversas representaciones institucionales abocadas a la gestión del PCI provinciales y de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, mayormente situadas en la órbita de las Direcciones de Patrimonio Cultural.

El desarrollo de acciones institucionales y sensibilización sobre el PCI así como las repercusiones públicas que adquieren las candidaturas para la inclusión de elementos inmateriales en las Listas de la UNESCO[1] han propiciado la difusión del tema en la sociedad, configurando diversos modos de intervención, participación y apropiación por parte de las comunidades y grupos portadores en la gestión de propuestas y planes de salvaguardia.

En este contexto descripto y como parte de un proceso creciente de auto reconocimiento de la afrodescendencia que se viene desarrollando en nuestro país,[2] durante el año 2015 se desarrollaron en la provincia de Santiago del Estero[3] una serie de actividades comunitarias con pobladores, tendientes a la sensibilización e identificación de elementos culturales inmateriales.

Estas acciones, encuadradas dentro de la implementación de políticas de afirmación de derechos culturales, constituyeron un proceso de trabajo articulado entre diversos actores sociales: miembros de la comunidad de San Félix e

[1]Se distinguen la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial que requiere Medidas Urgentes de Salvaguardia y el Registro de Mejores Prácticas de Salvaguardia (programas, proyectos y actividades que reflejan del modo más adecuado los principios y objetivos de la Convención).

[2]En referencia a un contexto de emergencia iniciado en las últimas décadas del siglo anterior y con especial énfasis a partir del presente, en el cual diversos actores sociales afroargentinos, afrolatinoamericanos y africanos vienen desarrollando en Argentina un proceso de reconocimiento y afirmación de la presencia afro en nuestro país, con acciones colectivas que en las recientes décadas constituyen el inicio de una etapa vital en lo que hace al empoderamiento y apertura de ámbitos de interlocución en espacios académicos –especialmente referido a la revisión historiográfica y temáticas de discriminación/racismo-, ámbitos gubernamentales –inclusión de la pregunta por la afrodescendencia en el Censo Nacional 2010 y políticas públicas focalizadas- y visibilidad del tema en la sociedad.

[3]El proceso creciente de autoreconocimiento de la población afrodescendiente ha adquirido en Santiago del Estero características particulares, involucrando la participación de alrededor de trece localidades distribuidas en tres departamentos del noroeste de la provincia. Si bien las localidades se encuentran mayormente concentradas en el departamento de Jiménez, se extienden también en las jurisdicciones de Banda y Figueroa.

instancias de gestión gubernamental provincial y nacional.[4] Las actividades desarrolladas formaron parte de una *etapa inicial* de reconocimiento e identificación del Patrimonio Cultural Inmaterial Afrodescendiente en la región, que arrojó resultados específicos: realización de actividades de difusión sobre PCI y la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO 2003), identificación participativa del patrimonio cultural general y elementos culturales inmateriales en particular de la comunidad y elaboración comunitaria de una cartografía del PCI, lográndose una alta participación de los miembros de la comunidad en todas las instancias detalladas.

Es importante mencionar que la mencionada fase exploratoria en San Félix, centrada en la sensibilización de la temáticas vinculadas al patrimonio cultural afrodescendiente, conformó un primer pero fundamental paso dentro de un camino proyectado para la región, cuya continuidad ha quedado pendiente desde el año 2016, afectado por coyunturas políticas y cambios en los niveles gubernamentales nacionales de gestión entre los cuales adquiere dimensión la desactivación del Programa Afrodescendientes, principal promotor a nivel nacional de agencias afirmativas de la población referida.

Los acontecimientos descriptos posibilitan adentrarnos en una reflexión situada sobre aspectos implicados en los procesos de patrimonialización de expresiones culturales inmateriales, desprendiéndose los siguientes interrogantes generales: ¿A qué nos referimos con procesos de patrimonialización? ¿Estas experiencias involucran participaciones equitativas? ¿De qué manera comunidades y colectivos sociales en tanto portadores pueden inscribir criterios y definir orientaciones en la patrimonialización y salvaguardia de sus expresiones inmateriales?

[4]El Programa Afrodescendiente y la Coordinación de Patrimonio Cultural Inmaterial/Dirección Nacional de Bienes y Sitios Culturales (ambos en la órbita –en ese momento- del Ministerio de Cultura de la Nación, actual Secretaria de Cultura de la Nación) y la Dirección de Relaciones Institucionales (Jefatura de Gabinete de Ministros de la provincia de Santiago del Estero).

Acerca de los procesos de patrimonialización y salvaguardia de las expresiones culturales inmateriales.

Como primer punto a considerar es que la *patrimonialización de elementos culturales inmateriales* constituye un proceso sociocultural y político, en el cual confluyen diversos actores con distintos intereses y posibilidades de intervención. En este sentido, las prácticas y procesos de patrimonialización son desplegadas en contextos históricos específicos, pudiéndose identificar campos de interacción determinados. Por ende, el campo temático del PCI es susceptible de ser analizado en tanto espacio de participación, gestión, de producción de alteridades y de disputa política.

En este sentido, Prats (1997) establece que el patrimonio posee un carácter simbólico -como referente identitario- y en consecuencia, las capacidades de emotivación –expresar en forma emocionalmente efectiva ideas y valores- y condensación -atributos y significados-. Siguiendo con este autor, podemos decir que los referentes patrimoniales expresan en forma pública construcciones de identidad.

> *"el patrimonio, en la medida en que pretende representar una identidad, constituye un campo de confrontación simbólica inevitable, tanto entre las distintas versiones concurrentes, como en el ámbito de las confrontaciones externas, simbólicas y físicas, entre grupos sociales."* (Prats, 1997:38)

De alguna manera, Prats nos invita a preguntarnos respecto de la patrimonialización ¿Quién la activa? ¿Para qué? ¿En qué contexto?

Podría ser planteado que aquello que es designado como patrimonio (cultural, histórico, material-inmaterial) y representado públicamente como un bien de la sociedad -lo que formalmente parece ser de todos- corresponde situarlo en el marco de procesos complejos, en los cuales intervienen criterios de selección de los sectores hegemónicos. Entonces, atendiendo a la existencia de desigualdades sociales estructurales, planteamos que no todos los grupos sociales participan en la

definición de lo que constituirá el repertorio de bienes y prácticas culturales patrimoniables.

En esta dirección, las actuales perspectivas de estudio en este campo enfatizan el carácter procesual de la configuración del patrimonio, atendiendo de esta manera a los diversos actores presentes, el contexto de gestión y políticas culturales vigentes, y el marco estructural correspondiente (García Canclini, 1990; Lacarrieu, 2004; Rotman, 2000).

En segundo lugar, podemos señalar que el concepto de Patrimonio Cultural Inmaterial tiene como referencia en su constitución el contexto de la globalización (en tanto proceso mundial). El giro hacia el PCI se va constituyendo en el marco de una mayor atención a la complejidad inherente al campo cultural. Hacia fines del siglo XX e inicios del XXI se van a ir consolidando cambios en el enfoque conceptual que UNESCO va a tener en la temática de patrimonio, con orientación hacia los significados y puesta en valor de lo intangible[5], lo cual se materializa en la "creación de una normativa regulatoria del PCI" y con agencia principal de dicho organismo en lo que refiere a su promoción internacional. Por un lado, UNESCO interviene brindando un marco normativo que acompaña los procesos de afirmación y puesta en valor de las identidades locales, y por otro, la elocuencia del PCI lo constituye como discurso global-transnacional. En este sentido, tal como indica Santoyo (2006), el surgimiento del Patrimonio Cultural Inmaterial interpela a la globalización desde la retórica de la diversidad cultural, constituyendo una nueva forma (transnacional) de gestionar símbolos y representaciones identitarias locales.

La Convención Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y la participación de portadores.

[5]Después de la Convención sobre el Patrimonio Cultural (1972) van apareciendo referencias y menciones que aunque en forma heterogénea y vaga aluden al carácter inmaterial o intangible del patrimonio (la menciones implican *cultura "espiritual", tradiciones, cultura popular y diversidad cultural* frente a nociones etnocéntricas de patrimonio), lo cual va configurando un distanciamiento del patrimonio material en términos exclusivos. (Velasco 2012).

Reconociendo la "profunda interdependencia" entre el patrimonio cultural inmaterial y el patrimonio cultural material y natural, así como también la falta de un instrumento multilateral de carácter vinculante destinado a la salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial, en el año 2003 la UNESCO en su 32ª reunión celebrada en París aprueba el texto de la *Convención Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* (de ahora en adelante Convención UNESCO 2003), mediante la cual acuerda una serie de disposiciones de carácter conceptual y normativo para el tratamiento y concientización sobre los elementos culturales de carácter inmaterial.

Es así que en la primera parte del documento se propone un horizonte conceptual básico sobre aquello que se considerará como **Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI):**

> *"Son los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas - junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos, reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural"*, transmitidos de generación en generación, y recreados en forma constante por sus comunidades y grupos.
>
> (Artículo 2; Convención UNESCO 2003).

En este camino, define las tradiciones y expresiones orales -incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial-, las artes del espectáculo, los usos sociales, los rituales y actos festivos, los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, y las técnicas artesanales tradicionales como aquellos ámbitos en los cuales el PCI se manifiesta. Al respecto, algunos autores han analizado (Velasco 2012) que el texto de la Convención UNESCO 2003 lejos de reproducir categorías folklóricas y etnográficas de manual introduce grandes

ámbitos, heterogéneos en sus contenidos e indefinidos en sus límites, que guardan una "calculada" ambigüedad y asistematicidad.[6]

Asimismo, el documento introduce el **concepto de Salvaguardia** (en su Artículo 2), que como veremos más adelante, es concebida conceptualmente siempre con el consentimiento y participación de la comunidad.

> *"Salvaguardar el Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) significa cuidar que las costumbres, tradiciones, expresiones o manifestaciones de una comunidad sigan siendo practicadas en el presente y, así, transmitirlas a las generaciones futuras. Para ello, es importante adoptar diversas medidas para asegurar su recreación y transmisión. Comprende la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión (a través de la enseñanza formal y no formal) y revitalización del mismo."(CRESPIAL según Convención UNESCO 2003)*

Con la instauración de la noción de *salvaguardia* pierden fuerza las ideas de autenticidad y preservacionismo en lo que respecta al patrimonio inmaterial, adquiriendo contundencia una perspectiva que enfatiza en aspectos históricos, procesuales y dinámicos. En este sentido, la clave para obtener reconocimiento como PCI refiere directamente a factores procesuales, identitarios, su preeminencia histórica, transmisión y recreación, en decir, su vinculación central con los *portadores.*

La Convención UNESCO 2003 acompaña el marco de los derechos humanos y el desarrollo sostenible como retórica compartida a nivel internacional, orientando prácticas en los estados nacionales a través de recomendaciones específicas sobre el tratamiento de elementos y manifestaciones inmateriales. La adopción del texto por los estados partes implica el compromiso de considerar y disponer una serie de medidas de salvaguardia del PCI (dispositivos e instrumentos), y en estos

[6] En este sentido Velasco (2012) plantea que los límites del PCI aún siguen estando por delimitar, lo cual genera consecuencias directas - ambigüedades y debates- a la hora de presentar los dossiers y candidaturas a las Listas de la UNESCO.

términos, la construcción de agencias específicas en el territorio que se estructuran a través de discursos transnacionales de cultura y gestión. Entre las principales medidas de salvaguardia del PCI (Artículos 12 y 13) se insta a los estados partes a: confeccionar inventarios y actualizarlos regularmente (tendiente a la identificación y definición de distintos elementos del patrimonio cultural inmaterial en el territorio), adoptar una política pública orientada a la salvaguardia de las expresiones y manifestaciones, fomentar estudios científicos, técnicos, metodologías de investigación, adoptar medidas de orden jurídico, técnico, administrativo y financiero, favorecer la creación o fortalecimiento de instituciones de formación en gestión del PCI. De la misma forma, la promoción de la educación, sensibilización y fortalecimiento de capacidades (Artículo 14) que asegure el reconocimiento, respeto y valorización del PCI a través de programas, actividades de fortalecimiento de capacidades en materia de salvaguardia, medios no formales de transmisión del saber, difusión/concientización y educación sobre la protección de espacios de memoria colectiva necesarios para que el PCI se exprese.

En el plano internacional la Convención UNESCO 2003 propone efectivizar la salvaguardia del PCI a través de la inclusión en Listas.[7] Al respecto, Chiara Bortolotto (2014) alerta sobre la existencia de una tensión entre el concepto teórico de salvaguardia y su praxis (instrumentalización a través de las Listas). La Convención UNESCO 2003, al indicar la conformación de Listas y como procedimiento efectivo la elaboración de dossiers para la candidatura de los elementos, conducen a documentar/registrar según criterios establecidos por este organismo, promoviendo la "cosificación" (fijación) de las expresiones y elementos a través perspectivas metodológicas propuestas internacionalmente. En la misma línea crítica, Velasco (2012) menciona que si bien las Listas de la UNESCO sugieren un muestrario de diversidad y creatividad, su mecanismo de selección propone optar entre el conjunto de candidaturas presentadas y promociona un proceso de evaluación/selección que genera una "idea de escala" entre los elementos incluidos y aquellos que no.[8] Cuando hablamos de propuesta metodológica, ambos autores

[7]Mencionadas en el inicio de la presentación.

[8]Velasco (2012) muestra a través de un análisis de evolución estadística de los elementos seleccionados y reconocidos en las Listas de la UNESCO, la existencia de diferentes tendencias en las manifestaciones y

expresan que las Listas e inventarios que promueve la Convención no alcanzan para dar cuenta de la complejidad inherente de las expresiones culturales, generando por un lado inmensas expectativas en torno a las candidaturas (en los territorios) y por otro, riesgo de objetivación-fijación de los elementos.

Experiencias que orientan caminos. Reflexiones finales.

En términos generales, la *Convención Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* ha posibilitado e instituido la adopción mundial del concepto de Patrimonio Cultural Inmaterial, en la cual se destaca la valoración de la vinculación de las expresiones y manifestaciones culturales con las comunidades y grupos portadores, en términos identitarios y de continuidad (en referencia al carácter representativo e identitario de los elementos, su transmisión intergeneracional y su recreación constante). Introduce como cambio fundamental la agencia participativa de comunidades/grupos, abriendo especial atención a la forma en que la sociedad portadora participa en los procesos de patrimonialización, ya no como mera informante de expertos (investigadores) sino ahora como protagonistas de la expresión y del proceso de salvaguardia. A nivel conceptual, este giro del PCI desde nociones mayormente ancladas en lo material hacia la actual perspectiva, pone en relevancia el lugar central de las *comunidades* no solo en términos de portadoras sino como agentes fundamentales en los procesos de gestión y salvaguardia.

Ahora bien, la transformación de un elemento inmaterial (expresión, práctica, ritual, objeto) en patrimonio debe contemplarse como resultado de un proceso de objetivación-activación patrimonial en el cual intervienen distintos actores sociales. En lugar de asumir que el carácter patrimonial se debe a una cualidad intrínseca se plantea que dicho carácter se constituye como resultado de determinadas relaciones sociales desplegadas en contextos específicos (López López, 2011), cuestión pertinente a tener en cuenta cuando consideramos procesos de patrimonialización de las expresiones culturales inmateriales.

---

expresiones incluidas, que van marcando camino (modas) de aquello “patrimonializable” según la época.

En este camino, la temática del PCI ha sido abonada por la perspectiva antropológica, atendiendo al carácter construido del PCI en el marco de procesos específicos y las dinámicas de "activación patrimonial" a partir de las cuales es otorgado valor patrimonial a manifestaciones culturales específicas, lo cual posibilita señalar que estamos hablando principalmente de un *acto político*. En términos específicos, pueden ser sacralizados elementos o manifestaciones[9] desde ámbitos gubernamentales o de gestión, así como también ser apropiados contra hegemónicamente por colectivos y movimientos en función de procesos y prácticas reivindicativas. Retomando la experiencia presentada, la activación patrimonial por parte de comunidades afrodescendientes en Santiago del Estero se va constituyendo en un proceso complejo de afirmación identitaria y revisión del pasado, con intervención disímil de las agencias gubernamentales vinculadas a las diversas coyunturas políticas.

De lo anterior se desprende que si bien la Convención UNESCO 2003 introduce fuertemente a las comunidades y grupos portadores como agentes centrales en los procesos de patrimonialización de elementos inmateriales, sostenemos que no patrimonializa cualquiera sino quien puede, dependiendo de los contextos, relaciones de poder e intereses dados.

Entonces surgen los siguientes interrogantes como orientadores permanentes a la hora de reflexionar sobre los procesos de patrimonialización y salvaguardia de las expresiones inmateriales: ¿cómo efectivamente participa la comunidad o grupo? ¿Hay evaluaciones de impacto en la planificación de salvaguardia que incluyan metodologías participativas? ¿Cómo juegan las expectativas económicas y el turismo en estos procesos?

Las retóricas e intervenciones estipuladas a nivel internacional se van configurando dentro de dinámicas complejas que involucran prácticas socio-territoriales y gestión de políticas, atravesadas por relaciones de poder microscópicas e instancias de conflictos y negociación. Podemos plantear, siguiendo a Velasco (2012), que la UNESCO a través de sus documentos (Convención 2003 y sus Directrices Operativas) intenta evitar apropiaciones indebidas del PCI pero la misma inclusión en sus Listas va configurando procesos

---

[9]Sacralizar determinados elementos posibilita la invisibilización tanto de aquellos conflictos y tensiones presentes en los procesos, así como el carácter dinámico y construido del mismo.

económicos locales[10] vinculados al turismo con alto impacto para las comunidades, afectando y generando riesgos en la reproducción sociocultural de los elementos. Si bien existe una estrecha vinculación entre patrimonio cultural y turismo como motor de desarrollo económico local, es importante observar en cada caso las consecuencias definitivas que estas dinámicas traerán aparejadas para los actores sociales, así como la posibilidad de orientar propuestas desde conceptualizaciones del turismo como valor de cambio-mercado a alternativas turísticas vinculadas a proyectos sostenibles y autogestivos de las comunidades.

En concordancia con lo mencionado, el campo de referencia del patrimonio lejos de considerarse neutral constituye, por el contrario, un horizonte multi-simbólico, donde diversos actores sociales participan y se expresan tensiones y conflictos. Esta característica atraviesa la dimensión metodológica de las propuestas y planes de salvaguardia del PCI, afectando conceptualizaciones y prácticas dadas en la gestión de elementos inmateriales. En este sentido, y enfatizando las complejidades presentes en los procesos de patrimonialización de las expresiones culturales inmateriales, Santoyo (2006) alerta sobre el impacto de la utilización de ciertas metodologías que tienden a simplificar (en alusión a los inventarios en tanto fichas cerradas, estandarizadas, que no abren el diálogo) y restringen las posibilidades de participación de los portadores. En lo que respecta a los procesos de patrimonialización de elementos inmateriales vinculados a la gestión e implementación de políticas sobre PCI, se observa en referencia a la participación de comunidades, grupos y colectivos sociales que si bien constituye uno de los puntos nodales de la Convención UNESCO 2003, su institucionalización presenta matices diversos según los contextos específicos y las instancias metodológicas a las cuales refiera.

Para el caso de Argentina en lo que respecta a las intervenciones sobre el campo del patrimonio inmaterial se observan los siguientes aspectos relevantes.[11]

- Los criterios y procedimientos que abonan la participación de comunidades y grupos de portadores en los procesos de patrimonialización y planes de

[10] En los cuales intervienen diferentes actores sociales (estado nacional, provincial, municipal, privados).
[11] Información detallada en el documento "Estado del Arte de las Políticas de Salvaguardia del PCI-Argentina" (Pensa & Dupey) publicado por CRESPIAL en 2019.

salvaguardia presentan distintos procesos locales de adecuación en el territorio.

- A nivel nacional no existe protocolo común de acción establecido para los procedimientos de consulta y consentimiento con los portadores.
- Las propuestas de salvaguardia en las distintas jurisdicciones contemplan e implementan en forma heterogénea la participación de portadores.
- La sensibilización sobre la relevancia de la implementación de políticas de salvaguardia se encuentran mayormente concentradas en la confección de declaratorias, registros e inventarios, mientras que la formulación de indicadores de riesgo en el diagnóstico del PCI no presenta encuadres metodológicos transversales en el territorio.

Asimismo, en nuestro país, la agencia participativa de comunidades y grupos portadores en los procesos vinculados a la patrimonialización de manifestaciones y expresiones culturales se va configurando en el territorio a través de experiencias significativas, asociadas a:

- Iniciativas de capacitación y formación realizadas desde la esfera de la sociedad civil.
- Organizaciones de base y comunitarias, centros educativos/culturales y ámbitos de investigación académicos que instituyen acciones en torno al PCI. La difusión y sensibilización a través de distintas actividades y soportes.
- Prácticas de patrimonialización en localidades de las distintas regiones del país, en las cuales se distinguen cooperación e intercambio entre distintos actores sociales. La constitución de alianzas estratégicas entre actores sociales (portadores y académicos) que fortalecen y empoderan a los colectivos vinculados al PCI, entre los cuales cabe mencionar proyectos académicos con vinculación comunitaria, espacios de difusión y formación donde los portadores constituyen un rol destacado, y experiencias de construcción de memorias colectivas.

En este sentido, si bien en Argentina los procesos de patrimonialización e institucionalización del PCI constituyen campos de interacción en actual desarrollo, inmersos en contextos de gestión específicos, se distinguen experiencias solidarias y cooperativas, de articulación de redes entre portadores y otros agentes de la sociedad civil que, en tanto buenas prácticas, orientan caminos hacia perspectivas de salvaguardia participativa del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Bibliografía

Bortolotto, Chiara. (2017). La problemática del patrimonio cultural inmaterial. *Revista de Gestión Cultural.*

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. UNESCO. (2003) Recuperado de https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n

Brochure CRESPIAL. Archivo disponible enhttp://www.crespial.org/es/Seccion/index/14/brochure-crespial

García Canclini, Néstor (1990) *Culturas Híbridas.* Grijalbo. México.

Lacarrieu, Mónica. (2004) El patrimonio cultural inmaterial: un recurso político en el espacio de la cultura pública loca". *VI Seminario sobre Patrimonio Cultural,* pp1-40.

Archivo disponible en http://www.dibam.cl/seminario_2004/pdf/capt_07_seminario.pdf.

Lacarrieu, Mónica. (2013) Patrimonios de consenso/disenso: de la despolitización a la valoración política de los procesos de patrimonialización. *Boletín de Antropología.* Universidad de Antioquia, Medellín, 28: 46, pp. 79-99.

López López, Juan de Dios (2011) Tradición, conflicto y valores en la fiesta: el patrimonio inmaterial desde un enfoque intercultural. F. J. García Castaño y N. Kressova. (Coords*.). Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía* Granada: Instituto de Migraciones. pp. 1893-1901.

Pensa, Fernanda. & Dupey, Ana María. (2019) *"Estado del Arte de las Políticas de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en Argentina*". CRESPIAL. Disponible en http://www.crespial.org/estados-arte-pci/

Prats, Llorenç. (1997) *Antropología y Patrimonio*. Editorial Ariel. Barcelona.

Rotman, Mónica. (2000) "Patrimonio Cultural y tradición: la puesta en escena de la nacionalidad". *VI Congreso Argentino de Antropología Social. Simposio: "Procesos Culturales Contemporáneos*". Mar del Plata.

Santoyo, Alvaro A.. (2006) Investigación para la definición de un marco conceptual de la política sobre patrimonio cultural inmaterial en Colombia. *Observatorio de Patrimonio Material, Inmaterial y Arqueológico (MIA),* Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH. Bogotá.

Velasco, Honorio. (2012) De Patrimonios culturales y sus categorías. *Gazeta de Antropología*, 2012, 28 (3), artículo 13• Disponible en http://hdl.handle.net/10481/23343.

ωωωωωωωωω

La colectividad boliviana de Darwin y la Celebración del Carnaval en el Valle Medio de Río Negro a través de una experiencia de Extensión Universitaria de la UNA

Enzo Espeche y María Angélica Gualmes

Introducción

El presente trabajo está centrado, fundamentalmente, en la comunicación de una experiencia educativa compartida hace varios años entre integrantes de la colectividad boliviana de Darwin y un grupo de estudiantes y docentes del entonces Instituto Universitario Nacional de las Artes (IUNA), actual Universidad Nacional de las Artes (UNA). Dicha experiencia, proyectada para focalizar en las manifestaciones culturales folklóricas de los inmigrantes bolivianos de la zona, se concretó específicamente durante la celebración del Carnaval del año 2011, en el marco de un programa de Cursos y Talleres de Extensión Universitaria.

Por ello, a fin de contextualizar nuestro trabajo vamos a iniciar con una breve reflexión acerca de los alcances de esta área de vinculación con la sociedad que tienen todas las universidades y que en el caso de la UNA, dado su perfil artístico, adquiere una peculiaridad que atraviesa todas sus realizaciones y producciones; señalaremos también algunas características del Taller de Prácticas Comunitarias de Música Criolla Andina Sudamericana que permitan apreciarlo como un proceso

de trabajo artístico autoreflexivo, que culminó con la experiencia participativa en el Carnaval de la colectividad boliviana en la localidad de Darwin.

Asimismo, realizaremos un breve recorrido por los antecedentes de la cultura andina, el itinerario de los inmigrantes bolivianos que se han radicado en el Valle Medio de Río Negro, el encuentro con la colectividad de Darwin, las agencias que fueron gestando la posibilidad de compartir la celebración del Carnaval y el proceso de preparación técnica y teórico-reflexiva para concretarlo.

Por último, daremos cuenta de la experiencia vivida durante el desarrollo del Carnaval en 2011 y finalizaremos con algunas breves conclusiones y reflexiones.

La Extensión como tercera dimensión de la actividad universitaria

La Extensión es un espacio que existe desde fines del siglo XIX en las universidades y su concepción desde los inicios, si bien ha respondido a los enfoques y tradiciones académicas basadas en la docencia o en la investigación de cada casa de estudios, siempre ha sido entendida como un área de enlace con la sociedad. Surgió en Inglaterra, en la Universidad de Cambridge como respuesta a una demanda de los propios trabajadores, para luego extenderse a prácticamente todas las universidades europeas con gran impulso, salvo en Francia, donde tempranamente habían surgido las Universidades Populares (Herrera Albrieu, 2011).

En el caso de Latinoamérica, la Educación Superior ha heredado la impronta de la universidad europea a través del esquema elitista de la Universidad de Salamanca, aunque con el correr del tiempo y los acontecimientos históricos y sociales de nuestro continente, se fue perfilando hacia modelos más ajustados a los procesos locales (Herrera Albrieu, 2011).

En nuestro país, la reforma universitaria de 1918 marcó un hito del que podemos valernos para señalar demandas específicas de la clase media en ascenso, entre las cuales aparece la denominada "Misión social de la Universidad", que refiere claramente la responsabilidad que tiene la universidad de vincularse con la sociedad y compartir sus conocimientos con los sectores menos privilegiados que no han podido acceder a ese nivel de estudios. En esa ocasión, entre otras

importantes exigencias como la de autonomía universitaria y libertad de cátedra, aparece el pedido de implementación de programas de extensión universitaria (D'Andrea, Zubiría, Sastre Vázquez, 2012). Es así como se logra sumar a la docencia y la investigación, consideradas los pilares de la universidad hasta entonces, la extensión como tercer componente sustancial de enlace con la comunidad.

En las últimas décadas y, ante los cambios sociales que han movilizado todas las estructuras institucionales, también este espacio ha sido puesto en revisión y a su vez ha asumido nuevos desafíos que lo ubican en un lugar de mayor relevancia y más en sintonía con la idea de intercambio con la comunidad. En un nuevo entendimiento de que la sociedad está conformada por diferentes colectivos de sujetos activos, portadores de experiencias y conocimientos con quienes no solo se comparte lo producido por la universidad, sino que en un marco de intercambio, se colabora en la construcción de conocimiento (Petz, 2017).

En este nuevo contexto y con un mayor impulso a partir de la implementación de algunas políticas presupuestarias que favorecieron a la actividad universitaria en su conjunto en la última década (aunque discontinuada en los últimos años), esta área fue ganando mayor visibilidad y protagonismo en lo que Corbo Zavatel (2017) señala como "Imaginarios de la cultura universitaria", vale decir, docencia, investigación y (actividades de) extensión, en el que de todos modos, siempre aparece como el tercer y último componente.

En el caso del Area Transdepartamental de Folklore (ATF) de la UNA, las actividades de la Extensión Universitaria se caracterizaron por su íntima vinculación con la práctica artística del folklore y del arte popular; y desde el inicio fueron ampliando y diversificando los contenidos propios de las carreras de grado a través de la oferta de cursos y talleres abiertos a la comunidad, aunque con un sentido, en cierta forma, de servicios culturales. Sin embargo, la especificidad artística, promueve la participación de los estudiantes de la casa, asistiendo a los cursos e interactuando con las personas externas, y en el caso de los estudiantes avanzados o recién egresados como responsables de algunos cursos o talleres. En este espacio se insertó bajo la modalidad de taller la propuesta educativa que, entre otras actividades de carácter social y artístico cultural, gestó y realizó la experiencia que estamos comunicando.

Taller de Prácticas Comunitarias de Música Criolla Andina Sudamericana

Este Taller surgió por la inquietud de un grupo de estudiantes del ATF de la actual UNA, mayoritariamente de la carrera de Instrumentos Criollos, que nos plantearon su necesidad de profundizar su práctica musical en algunos géneros determinados de su preferencia como la música criolla andina, pero sumando alguna instancia de reflexión y debate acerca del contexto cultural vinculado a esas expresiones. Por ello, podemos decir que el espacio nació y fue conformándose en el andar como un proyecto colectivo, comunitario y autogestivo en sí mismo, que luego se concretó a través del programa de Extensión Universitaria, pero los asistentes en su totalidad eran estudiantes de las carreras de grado.

Para esa época los cursos y talleres eran todos de carácter práctico. A diferencia de éstos, nuestro taller, si bien tenía su dimensión artística interpretativa como práctica central, también fue constituyéndose como grupo de estudio y reflexión sobre la praxis artística como expresión de un contexto sociocultural, histórico, político e ideológico, vale decir como trabajo y acción construido sobre una determinada realidad (Roig, 2008).

Fue así, como a la vez que se conformaba y ensayaba un repertorio musical, se revisaban conceptos y categorías propios de los estudios del Folklore (Cortazar, 1964, 1965; Pérez Bugallo, 1985) como así también su desarrollo y nuevas orientaciones (Blache y Dupey, 2007) a los fines de dar un marco común tanto a la interpretación artística como a la reflexión crítica. Además, se abordaban algunos textos de autores comprometidos con el estudio y la divulgación de lo artístico cultural popular desde un pensamiento americanista. Entre ellos, destaca un clásico sobre el mundo andino, la *América Profunda*, para pensar desde lo filosófico la singularidad cosmovisional de las culturas que se desarrollaron en el área andina (Kusch, 1999). *Sobre la Cultura y el Arte Popular* (Colombres, 2007) y *América como civilización emergente* (Colombres, 2004) también fueron puntales para abordar debates y definiciones de numerosos autores que caracterizan las obras y compilaciones de Colombres. Así se fueron revisando fragmentos sustanciosos para la comprensión del arte y su expresión en consonancia con un entramado cultural propio ya de nuestro continente aportados por autores como Stavenhagen, Ticio Escobar, Bonfil Batalla (Colombres, 2007), entre otros, lo que

para la modalidad de un taller, fue muy interesante y generó mucho entusiasmo entre los participantes.

Estas actividades integradas impulsaron además, el debate y la reflexión, acerca del potencial transformador del Folklore como práctica y disciplina capaz de un abordaje integral que en ocasiones -como en ese caso- pudo sumar a todos estos aspectos la propia práctica artística en la búsqueda de un profundo sentido comunitario intra e intergrupal. Práctica artística que en la mayoría de los casos opera además, como eje central y puente fundamental en el diálogo entre diferentes culturas.

Otra concepción interesante que se sumó al debate fue la de La Patria Grande para pensar la diversidad cultural en el marco de una identidad sudamericana común; concepción presente desde hace un tiempo en la búsqueda de integración continental impulsada por numerosos artistas, educadores, intelectuales, líderes político y movimientos sociales. Patria Grande que ya se viene integrando de antaño a través de múltiples procesos sociales, entre ellos, los fenómenos migratorios a lo largo y ancho de nuestro continente. Estos movimientos poblacionales son los que en un largo proceso fueron atrayendo a numerosas familias bolivianas a nuestro territorio, las que con el correr del tiempo fueron conformando comunidades y organizándose en colectividades como la de la localidad de Darwin.

La inmigración boliviana: un largo proceso en el tiempo

Antes de reseñar, aún en apretada síntesis, la presencia de bolivianos en nuestro país, no podemos dejar de mencionar al antiguo reino aymara de Tiahuanaco de la costa oriental del lago Titicaca (700 al 1000 d.C.); y luego al Incario y al importante y extenso desarrollo cultural y geográfico del Tawantinsuyu (1440 al 1532 d.C. aprox.). Del gran imperio incaico, justamente, formó parte el Collasuyu, la región del sur, que en tiempos prehispánicos abarcó una gran parte de lo que hoy es Bolivia, el norte de Chile y el noroeste argentino. De allí provienen y perduran el pueblo Colla y el idioma kechua, al igual que el aymara (Colombres y Ardanaz, 2013). Vale decir, que el universo cultural que hoy podemos señalar a grandes

rasgos como mundo andino proveniente del Collasuyu, integra a las actuales repúblicas de Bolivia y Argentina desde hace varios siglos, otorgando singular identidad tanto al NOA como a los nuevos territorios de nuestro país que vía inmigración, han recibido en las últimas décadas, un importante aporte poblacional del hermano y vecino país de Bolivia.

A estas antiguas culturas, después de la conquista, se sumó de múltiples maneras (imposible de abarcar en el alcance de este trabajo) la cultura popular hispánica dando lugar al desarrollo de las expresiones folklóricas que en el caso de nuestro trabajo identificamos también como criollas en algunas ocasiones. Ambas improntas culturales aparecen plenamente en la celebración del Carnaval andino, el que después del culto a la Pachamama y algunas otras celebraciones como la de La Virgen de Copacabana, por ejemplo, es unos de los eventos al que mayor sentido de pertenencia e integración comunitaria, estén donde estén, otorgan las colectividades bolivianas.

Es así como los bolivianos radicados en la localidad de Darwin, vienen celebrando el Carnaval en el Valle Medio de la provincia de Río Negro desde hace algo más de 10 años.

La Colectividad nucleada en la Asociación Boliviana de Darwin, forma parte de corrientes migratorias del vecino país que ya tienen algo más de medio siglo de asentamiento en la región del Valle Medio de la provincia. Las localidades bolivianas de origen que se hallan más representadas son Peña Blanca y Chuquiago (Depto. de Chuquisaca, Bolivia) y se han venido organizando en redes sociales que agrupan vecinos y parientes con la lógica habitual de estas poblaciones.

En el caso de la familia Alfaro, esta llegó a Darwin en el año 1992 y ya tenía algunos familiares instalados en el lugar; también había otras familias, pero hasta ese entonces no se habían organizado como colectividad. Serapio Alfaro y Sofía Camino impulsaron la creación de equipos de fútbol -deporte que habitualmente nuclea a estas colectividades- y luego organizaron campeonatos a través de los cuales fueron recorriendo todo el Valle Medio y así llegaron a integrarse como "paisanos" bolivianos de las diferentes localidades; y una vez al año, organizaban y compartían un viaje a Las Grutas, balneario muy apreciado de la costa atlántica de la provincia, retomando con estas actividades el sentido comunitario propio de su cultura.

Ellos nos cuentan que para ese entonces, la colaboración familiar y los aportes de allegados y algunos vecinos locales, fue muy importante en el proceso de afirmación cultural que iniciaron, fundamentalmente, a través de la práctica y transmisión de la música y las danzas tradicionales de su país de origen. De hecho, en el año 1994 comenzaron los encuentros que luego dieron lugar a la formación musical del "Grupo Andino" que fue muy novedosa para la localidad, según nos cuentan. De sus iniciadores, perduran aún en la actividad Serapio y Lino Alfaro. Asimismo, el impulso para la celebración del Carnaval surgió de la inquietud de un pariente de Sofía radicado en el noroeste de nuestro país, ya que todos los años venía en un grupo de trabajadores estacionales o "golondrinas" a la temporada de la fruta y la fecha del Carnaval los encontraba en el Valle Medio. Entonces, los miembros de este grupo familiar comenzaron a relevar espontáneamente a los músicos que integraban la colectividad, teniendo como eje central a un reconocido acordeonista llamado Virgilio Silisqui y de esa manera, se empezó a formar la comparsa y el conjunto musical que más adelante, sería el soporte de los diferentes momentos de la celebración del Carnaval. A los músicos ya mencionados, se fueron sumando Leucadio Arenas, Narciso Camino, Ibán Bedoya, Jorge camino, Feliciano Calisaya, Juan Monzón, Sergio Gonzales y Fernando Camino.

El encuentro intercultural y las agencias

Nuestros primeros contactos con los referentes de la colectividad de bolivianos en Darwin se produjeron durante la segunda mitad del año 2009 y principios del año 2010. Estos fueron facilitados por Juan Monzón, un amigo en común, quién realizó una importante labor de gestión cultural. Conociendo el nivel de organización de la colectividad y las actividades que impulsaba, y sabiendo de nuestra profesión e inserción institucional vinculada al folklore, él generó las condiciones para facilitar el encuentro con la familia Alfaro. Es así como, en poco tiempo, la afinidad de valores, conocimientos y el asombro propio de todo encuentro humano, social e intercultural nos fue llevando al deseo de proyectar nuevos espacios y momentos de intercambio vinculados a las actividades culturales que desde diferentes esferas llevábamos adelante. En este proceso ellos

se asombraban no solo de lo que nosotros conocíamos sobre sus prácticas culturales sino también y fundamentalmente, de que las pudiéramos interpretar, sobre todo en el caso de la música ya que fue la que motivó los primeros encuentros como se detallará más adelante; y es aquí donde cabe destacar el perfil artístico de la UNA y la singularidad de la formación del Area de Folklore.

Luego, la presencia sonora del charango fue lo que impulsó a Sofía Camino a evocar y ensayar canciones y melodías muy antiguas que había aprendido de sus mayores y que hacía mucho tiempo que ya no cantaba. Por nuestra parte, como docentes e investigadores, pero también como personas pertenecientes a sectores populares, estábamos plenamente agradecidos de poder estar compartiendo experiencias concretas relacionadas a nuestro campo de estudio que, además, nos vinculaban a nuestra propia concepción de identidad, alteridad y diversidad cultural.

La asistencia como invitados a la Celebración del Carnaval en el 2010 nos permitió por un lado observar participando, con todo lo que ello implica (Guber, 2011), el evento en su totalidad; y desde esa experiencia compartida ya se fue gestando el proyecto educativo que llevaríamos adelante al año siguiente con aquellos integrantes del Taller de Prácticas Comunitarias que pudieron participar; Catalina Jordán, Daniel Medina y María Eugenia Rossi.

El taller como agrupación musical venía realizando varias actividades para ese entonces, todas con un profundo sentido de búsqueda y a la vez de colaboración y reciprocidad; valores muy vinculados a los aportes teóricos del mundo andino que se estaban revisando y que nos proponíamos de alguna manera llevar a la práctica. Esta necesidad de vivenciar una práctica artística situada coincidiría plenamente con la invitación recibida por parte de la colectividad para que regresáramos al año siguiente a participar del Carnaval con estudiantes de la universidad. Por eso, ni bien comunicada la propuesta y sobrellevado el primer momento de entusiasmo se comenzó a trabajar en la preparación previa que requería esta importante oportunidad de poner en práctica lo aprehendido durante todo un año, en un contexto ideal de participación comunitaria como es la Celebración del Carnaval para el mundo andino.

Puentes musicales: Los preparativos para la participación

Como ya hemos mencionando, el encuentro con la familia Alfaro y algunos otros miembros de la colectividad boliviana de Darwin, se produjo durante el segundo semestre del año 2009 por una propuesta de Juan Monzón.

El interés principal de Monzón (músico intuitivo radicado en la región), era lograr que se le pudiera brindar a él y a un grupo de músicos bolivianos (afincados en Choele Choel y Darwin), algunas clases para perfeccionar sus prácticas instrumentales. Es así como ese año Espeche realizó transferencias en el área musical orientadas hacia diversas cuestiones técnicas de un repertorio propio de los instrumentos andinos de Bolivia y el noroeste argentino. Este repertorio era fundamentalmente de proyección folklórica boliviana e integraba varias especies (Caporal, Tinku, Huayño, Cueca, Takirari, entre otras). El objetivo de los encuentros se centró en afianzar algunos parámetros de interpretación individual y grupal para la práctica musical escénica. Es necesario destacar, además, que estas actividades de transferencia se realizaron en un marco de intercambio, sin ningún tipo de compensación monetaria ya que, a nosotros también nos motivaba conocer la visión que tenían los integrantes de esa comunidad respecto de sus expresiones culturales, una vez afincados en territorio argentino.

Por otro lado, cuando nos invitaron a participar de la celebración del Carnaval en el año 2010, Espeche tuvo la oportunidad de integrar como charanguista el conjunto musical que intervenía en la parte festiva. Este estaba conformado por un acordeón que llevaba la línea melódica, un bombo chato, un bombo tubular, un raspador, una tumbadora y el charango.

A partir de esta experiencia tan enriquecedora, percepción que fue compartida también por los miembros de la comunidad, según sus propias expresiones, se afirmó la posibilidad de la participación de estudiantes de la UNA en esta celebración. Esta integración les permitiría poner en práctica los conocimientos adquiridos, a la vez que se estimularía el desarrollo de nuevas estrategias para adaptarse a un modo diferente de enfrentarse a la interpretación artística. A esto, se sumaría la incorporación de otro instrumento, la tarka -que tocaban de manera complementaria, además de su instrumento principal-, como así también el hecho de tocar en movimiento o marchando y por último, continuar la experiencia

integrando el conjunto musical para el baile social, que en su dinámica duraría varias horas.

En enero de 2011 cuando ya estaba confirmada la participación de estudiantes y docentes en la celebración del Carnaval de ese año, se realizaron varias entrevistas a integrantes de la comunidad. Esta primera etapa culminó con la grabación en formato digital wav de un registro del repertorio de la comparsa. Las canciones fueron ejecutadas por dos de sus integrantes. Se grabaron ocho ejemplos con dos tarkas, con la intercalación de las mismas melodías de manera cantada al unísono realizadas también por los mismos "tarkeros" y sumándose una voz femenina en dos de los ejemplos; además, se anotaron los textos de las canciones.

De regreso a Buenos Aires se inició la segunda etapa con la preparación del material; las grabaciones luego se pasaron al formato mp3, lo que permitió que pudieran circular vía correo electrónico entre los integrantes del Taller, facilitando de esta manera el proceso de aprendizaje, por medio de la imitación-asimilación y con el soporte de un sistema de grafía analógica numérica. Por otra parte, hubo que realizar una importante búsqueda de las tarkas que se utilizarían ya que había que lograr que los instrumentos tuvieran la misma afinación que las de "la tropa" que tenía la comparsa.

El repertorio para Tarka estuvo integrado por huayños muy antiguos, anónimos, pertenecientes a la tradición oral y otros de proyección folklórica; aunque en el contexto de la ejecución no hubo intención diferenciadora. Estos fueron: *Aguilitay, Chaskañawisitu, Chay calle, Clavelina, Entraremos en la plaza, La naranja madura, Orureñita, Poncho colorado y Tus ojos*.

En el ámbito tradicional estas melodías son aprendidas por transmisión oral mediante un sistema empírico imitativo visual y auditivo. En nuestro caso, utilizamos dicho sistema y, para optimizar el proceso decidimos incorporar además, el sistema gráfico.

Aquí tenemos un ejemplo de la grafía analógica empleada:

Digitación de Tarkeadas
Aguilitay

A	
6664 0013	Aguilitay voladora
6664 0013	aguilitay voladora
313 1133(13)	llévame, sobre tus alas;
436	cholita;
A'	
6664 0013	entremedio de las flores
4466466013	ahora cantemos, ahora bailemos
466646	en nuestra comparsa
10011 3	viva flor chicheña.

Respecto del repertorio folklórico para el momento del baile social, no había un programa previsto de canciones, este se resolvería en el momento de la ejecución, ya que los estudiantes participantes eran todos de la carrera de Instrumentos Criollos y estaban preparados para tal desafío. En este caso y por la experiencia compartida el año anterior, se podía inferir que el cancionero estaría integrado por huayños, cuecas, caporales, taquiraris, ya que son los bailes que más disfrutan los integrantes de la comunidad. Cabe destacar que no se iba a poder realizar un ensayo previo, o charla respecto de cuestiones puntuales, canciones específicas, tonalidades, arreglos, etc.; "se llegaba directamente a tocar". De esta manera el panorama de la práctica de acompañamiento se presentaba como una gran oportunidad para poner en acción todos los conceptos y estrategias aprehendidos para tal fin.

El evento: La participación en la Celebración del Carnaval de la colectividad boliviana en Darwin -2011-

Con todos estos antecedentes, llegamos al día de la celebración del Carnaval en la pequeña localidad de Darwin, sabiendo que nuestro mayor compromiso era la participación e integración con la comunidad que nos había abierto la puerta a un espacio sensible de su cultura. Tanto docentes como estudiantes, teníamos un rol asignado; los músicos tenían que integrarse a la comparsa en un primer momento y luego al conjunto musical, y en el caso de Gualmes, los referentes de la

colectividad le habían solicitado que participara de las danzas ceremoniales y del baile social, invitándola además, a vestirse con el atuendo típico para esta ocasión. Esto a los fines de fomentar el uso del atuendo tradicional en la celebración del Carnaval, ya que si bien las mujeres mayores lo venían vistiendo, ellos estaban en la búsqueda de que las generaciones más jóvenes también lo adoptaran.

A continuación, reseñaremos de forma sintética, los aspectos que pudimos observar y las percepciones que tuvimos durante el evento. Sin demasiadas intenciones metodológicas, sino más bien con la voluntad y el entusiasmo de rememorar y comunicar la experiencia.

Al respecto de lo observado, distinguimos dos momentos o partes diferenciadas del evento. La primera integró la recepción y preparación de los participantes en la casa de la familia Alfaro, la salida en comparsa hacia el lugar del mojón y allí la preparación del lugar donde se harían las chayadas y ofrendas a la Pachamama, complementadas con la música, los cantos y las danzas, para luego regresar a la misma casa de donde salimos. La segunda parte fue la formación del conjunto musical y el inicio del baile social, que duraría hasta el amanecer del día siguiente y al que se fueron sumando vecinos de la localidad y de la zona, en su mayoría integrantes de la colectividad.

Primera parte, de carácter ceremonial:

El primer encuentro con algunos de los músicos locales se realizó en la casa de los Alfaro donde nos hicieron escuchar otra melodía que se sugirió a último momento, lo que demuestra la espontaneidad con que se piensa la conformación de repertorios, y a su vez, la dinámica que debe tener incorporada quien quiera interactuar con músicos populares.

Después de este breve intercambio, nos dirigimos al sitio donde se realizaría la ceremonia y nos reunimos con los otros músicos alrededor del fogón en el espacio abierto ya preparado en un sector de la cancha de fútbol. Allí por primera vez nos empezamos a vincular musical y "energéticamente" con los músicos integrantes de la comunidad. Tocamos durante un tiempo corto, a modo de apronte y luego comenzó la ceremonia. Todo el repertorio de esta etapa se concentraba en el huayño, complejo de música, baile y poesía de origen prehispánico (Montoya

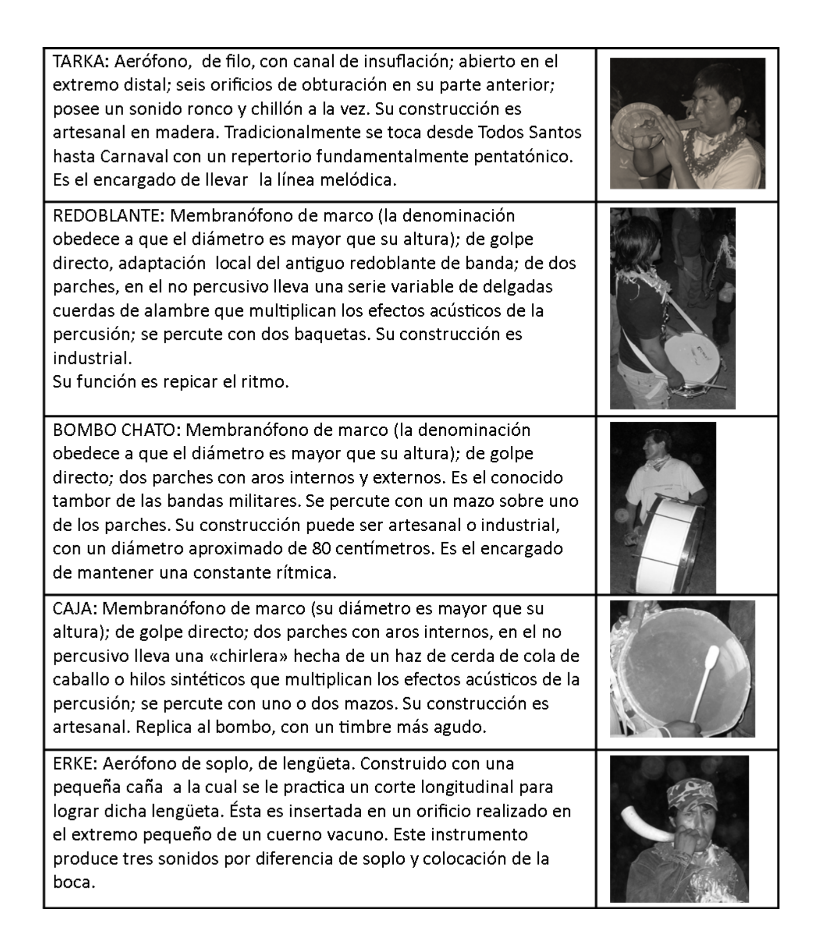
Rojas, 2013); vigente, aún hoy en la zona andina de Ecuador, Perú, Bolivia, Norte de Chile y NOA argentino.

El contexto instrumental y musical de la comparsa ofreció un panorama muy diverso y singular a la vez. Si bien nuestro trabajo no se centró en el aspecto musicológico, ofrecemos algunos detalles sobre la asociación de instrumentos.

La comparsa contaba con una "tropa" de tarkas de un solo tamaño, detalle que por lo que se pudo saber, se corresponde con una intención diferenciadora que tienen las distintas comunidades en Bolivia. En otros lugares, nos podríamos encontrar con "tropas" que poseen instrumentos de dos y tres tamaños diferentes de entre 20 y 50 centímetros (Gérard, 2007). En este caso, las tarkas utilizadas pertenecen a un tamaño intermedio.

A este instrumento melódico se le sumaron varios otros con carácter de acompañamiento: Redoblante, Bombo chato, Caja y Erke.

Una breve descripción organológica ilustrará algunos detalles de los mismos.



TARKA: Aerófono, de filo, con canal de insuflación; abierto en el extremo distal; seis orificios de obturación en su parte anterior; posee un sonido ronco y chillón a la vez. Su construcción es artesanal en madera. Tradicionalmente se toca desde Todos Santos hasta Carnaval con un repertorio fundamentalmente pentatónico. Es el encargado de llevar la línea melódica.	
REDOBLANTE: Membranófono de marco (la denominación obedece a que el diámetro es mayor que su altura); de golpe directo, adaptación local del antiguo redoblante de banda; de dos parches, en el no percusivo lleva una serie variable de delgadas cuerdas de alambre que multiplican los efectos acústicos de la percusión; se percute con dos baquetas. Su construcción es industrial. Su función es repicar el ritmo.	
BOMBO CHATO: Membranófono de marco (la denominación obedece a que el diámetro es mayor que su altura); de golpe directo; dos parches con aros internos y externos. Es el conocido tambor de las bandas militares. Se percute con un mazo sobre uno de los parches. Su construcción puede ser artesanal o industrial, con un diámetro aproximado de 80 centímetros. Es el encargado de mantener una constante rítmica.	
CAJA: Membranófono de marco (su diámetro es mayor que su altura); de golpe directo; dos parches con aros internos, en el no percusivo lleva una «chirlera» hecha de un haz de cerda de cola de caballo o hilos sintéticos que multiplican los efectos acústicos de la percusión; se percute con uno o dos mazos. Su construcción es artesanal. Replica al bombo, con un timbre más agudo.	
ERKE: Aerófono de soplo, de lengüeta. Construido con una pequeña caña a la cual se le practica un corte longitudinal para lograr dicha lengüeta. Ésta es insertada en un orificio realizado en el extremo pequeño de un cuerno vacuno. Este instrumento produce tres sonidos por diferencia de soplo y colocación de la boca.	

Figura 1 Descripción organológica.
Fuente: I. N. M. Carlos Vega, 1980; Aretz, 1985; Pintos, 1992; Gérard, 2007; Vega, 2010.

Segunda parte, de carácter festivo:

Luego de las tarkeadas con canto y baile en el espacio ceremonial, la comparsa y gran parte de la colectividad se desplazó bailando hacia la casa de la familia Alfaro, donde se siguió tocando un poco más las tarkas a manera de invitación o convocatoria para el baile social. Ya con la presencia del acordeonista, Virgilio Silisqui, en la casa, comenzaron los preparativos para iniciar "la tocada". Estaba previsto que los músicos ocuparan un pequeño sitio contiguo al espacio rectangular del baile propiamente dicho. Allí se ubicó en el lugar central, por ser la voz cantante y por cuestiones acústicas, el acordeonista; a sus lados y detrás los otros músicos.

Como se puede observar en términos de participación, mientras que en el momento anterior no se atendía a las singularidades respecto de qué rol ocupa cada integrante de la banda de tarkas en tanto colectivo, lo que ocurriría en adelante se diferenciaría por las características propias del repertorio del baile. El conjunto se conformó con un acordeón, una tumbadora o conga y un bombo chato tocados por los músicos de la comunidad; a éstos se sumaron dos guitarras y dos charango tocados por los estudiantes y el docente de la UNA.

Luego de los247 apprentes propios de cada músico e instrumento comenzaron las primeras interpretaciones. Silisqui hilvanaba una pieza tras otra, solamente mediando, en algunas ocasiones, con alguna pausa para distenderse o tomar alguna bebida. El silencio, la ausencia de la palabra, su mirada profunda y nostálgica contrastaba con el elocuente discurso de la interpretación del repertorio que más agradaba a los concurrentes, quienes no paraban de bailar. Aquí cabe destacar, por la propia experiencia del equipo, que para un músico popular que convive en dos universos de expresión artística, por un lado el ámbito escénico del espectáculo donde el público es sólo espectador y por otro, estar integrado como parte de un complejo artístico social y comunitario; y lograr que ese público participante se decida a bailar con tanta decisión la música que el intérprete ofrece, es una experiencia conmovedora y absolutamente placentera. A Silisqui le gustaba más esta última forma de comunicación, por eso a pesar de contar con las posibilidades técnicas y económicas, el conjunto, por pedido expreso del acordeonista, se presentaba sin equipo de amplificación.

La celebración continuó en este marco integrado de música y baile sin interrupciones, salvo cuando en una ocasión la música "en vivo" fue reemplazada un breve lapso de tiempo por grabaciones para que los músicos tomaran un refrigerio. Luego de eso, ya con el retorno de los intérpretes, se siguió bailando y tocando hasta el amanecer del nuevo día.

Algunas conclusiones

A modo de conclusión, vamos a señalar algunas reflexiones y resultados que entendemos substanciales y significativos como cierre de esta experiencia compartida con la comunidad boliviana de Darwin.

En primer lugar, señalar que aún en tiempos de cambios e innovaciones vertiginosas, es posible y tiene sentido estudiar, analizar, comprender e interpretar artísticamente las expresiones folklóricas tradicionales -en este caso del mundo andino- porque existen todavía con dinámica propia como realidades de grupos humanos que luchan y trabajan para preservarlas y transmitirlas a sus nuevas generaciones; y también para compartirlas con las sociedades en las que se encuentran insertos en la actualidad.

Luego y como fundamento de lo mencionado, aseverar que una parte o microcosmos de lo que denominamos como mundo andino, se encuentra, sin lugar a dudas en la localidad de Darwin, en la compleja dinámica de adaptarse a la idiosincrasia del lugar, pero sin perder los aspectos más significativos de su acervo cultural, el que por momentos y según sus propias palabras, parece ser el que otorga profundo sentido al devenir en el nuevo espacio habitado.

En lo que respecta a los resultados del Taller, uno de los mayores logros obtenidos por los estudiantes es el de haber podido resolver las distintas problemáticas que conlleva la preparación musical técnica instrumental en corto tiempo y haber podido obtener los resultados esperados.

El contexto en el que transcurrió nuestro quehacer musical en el Carnaval de Darwin fue muy rico en experiencias de diversa índole, desde lo técnico, lo artístico interpretativo, desde la complementariedad que implica la práctica colectiva; pero lo que sin dudas impactó directamente sobre los que participamos en esta

experiencia es el vínculo humano que construyen los integrantes de la comunidad. Nos permitieron sentirnos parte del evento desde el primer momento y casi sin darnos cuenta nos acoplamos a su dinámica con total naturalidad.

En la actualidad estamos colaborando con algunos referentes de la comunidad en la conformación de un archivo de material audiovisual y se prevé la realización de una reseña de la Celebración del Carnaval desde que la iniciaron hasta la actualidad a través de la memoria social y de los materiales dispersos que se puedan reunir.

Bibliografía

Aretz, I. (1985) *El Folklore Musical Argentino,* Buenos Aires, Ricordi.

Blache, M. y A. M. Dupey (2007) "Itinerarios de los estudios folklóricos en la Argentina", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXXII (pp.299-317), Buenos Aires.

Colombres, A. (2004) *América como civilización emergente,* Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

------------------- (2007) *Sobre la cultura y el arte popular*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Colombres, A. y V. Ardanaz (2013) *Aportes andinos a nuestra diversidad cultural*. *Bolivianos y peruanos en Argentina*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura, Presidencia de la Nación.

Corbo Zavatel, E. (2017) "Otros modos posibles de ser y hacer universidad", *Redes de Extensión* / 3 (pp.31-38) ISSN 2451-7348, Buenos Aires, Editorial Redes en Extensión (Seube, FFyL, UBA).

Cortazar, A. (1964) *Folklore y literatura*, Buenos Aires, Eudeba.

---------------- (1965) *Esquema del Folklore*, Buenos Aires, Editorial Columba.

D'Andrea, R.; Zubiría, A. y P. Sastre Vázquez (2012*) "Reseña histórica de la Extensión Universitaria",* Mimeografiado. (http://extension.unicen.edu.ar/jem/completas/188.pdf)

Gérard, A. (2007) *Primera aproximación a la acústica de la tarka*, La Paz, Carrera de Física UATF- Potosí.

Guber, R. (2011) *La Etnografía*. *Método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Herrera Albrieu, M.L. (2011) "Estrategias Institucionales para el desarrollo de la extensión universitaria", *ExtendER, Revista de Extensión Universitaria*, 1, 6–11. Universidad Autónoma de Entre Ríos.

Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega" (1980), *Instrumentos Musicales Etnográficos y Folklóricos de la Argentina*, Buenos Aires, Secretaria de Estado de Cultura.

Kusch, R. (1999) *América Profunda*, Buenos Aires, Ed. Biblos.

Montoya Rojas, R. (2013) *Encanto y celebración del wayño. En honor de Jorge Núñez del Prado y de Edwin Montoya*, Perú, Dirección Regional de Cultura Cusco.

Pérez Bugallo, R. (1985) "El Folklore: una teoría de la práctica", Instituto de Investigaciones antropológicas, *Revista Sapiens* 5.

Petz, I. (2017) "Jerarquizando la Extensión a partir de su curricularización", *Redes de Extensión* / 3 (pp.1-6) ISSN 2451-7348.

Pintos, A. (1992) *Enseñanza de quena, pinkullo y otros instrumentos del norte argentino*, Buenos Aires, Arnoldo Pintos Ediciones musicales.

Roig, A. (2008) *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego.

Vega, C. (2010) *Panorama de la música popular argentina,* Buenos Aires, Instituto Nacional de Musicología.

ωωωωωωωωω

Mercado, agentes y recontextualizaciones folklóricas. Reflexiones sobre fiestas costumbristas (a propósito del sur de Chile)

Cristian Yáñez Aguilar

La discusión propuesta

En base a una perspectiva que recoge lecturas y aprendizajes de campos disciplinarios complementarios, discutimos en clave histórica, las características de las fiestas costumbristas en el sur de Chile como una modalidad donde se expresan relaciones y tensiones entre agentes diversos, generando posibilidades de "control cultural" por parte de actores locales, pero también abriendo la posibilidad de apropiaciones diversas según contextos enunciativos específicos. Desde este enfoque, proponemos una revisión en torno a la configuración histórica del folklore en Chile, en el sur del país, y los procesos de recontextualización de las manifestaciones en el contexto económico y social actual, donde la fiesta costumbrista aparece como marco para las manifestaciones expresivas en un contexto económico neoliberal generando nuevas relaciones sociales.

En términos de la perspectiva, y pese a la brecha temporal respecto a los planteos originales, seguimos la propuesta del folklorista brasileño Edison Carneiro (2013 [1965]), quien nos recuerda que estudiar las manifestaciones folklóricas implica, necesariamente, una comprensión de la sociedad (Carneiro, (2013) [1965]). Esta premisa se alimenta de los aportes teórico-metodológicos de

la perspectiva de la performance en torno a la intertextualidad genérica y las huellas presentes en las manifestaciones expresivas. Lo precedente se pone en diálogo con perspectivas comunicacionales desde donde se abordan los procesos de producción, circulación, distribución y consumo de manifestaciones populares (Barbero, 1987; Marques de Melo, 2008) en diálogo con un enfoque biopolítico sobre el neoliberalismo. A partir de lo anterior, proponemos un itinerario.

Las Fiestas costumbristas desde un enfoque comunicativo: agentes y fuerzas

Las fiestas tienen un lugar importante en los distintos contextos territoriales a lo largo y ancho de América Latina. Es difícil delimitar la noción de fiesta de una forma única sin caer en algún grado de etnocentrismo o inexactitud conceptual debido a su carácter complejo, heterogéneo y dado que ellas responden a contextos sociales, históricos y culturales específicos.

Tomando en cuenta lo anterior, se debe reconocer la relevancia que en el continente han tenido las fiestas patronales como expresión de una matriz barroca que se produce en el contexto de la conquista y la evangelización por sobre los pueblos originarios (Moulian, 2011). Esta matriz cultural ha sido estudiada en el sur de Chile desde enfoques antropológicos y semiológicos (Moulian, 2011), y particularmente en el archipiélago de Chiloé, desde una perspectiva etnográfica e histórica (Cárdenas y Trujillo, 1986).

En este caso, vamos a trabajar sobre un tipo particular de fiesta que son las denominadas "Fiestas Costumbristas", una modalidad festiva que comenzó a organizarse masivamente en las comunidades del sur durante la Dictadura Cívico-Militar (1973-1990) -tomó elementos propios del espectáculo y el festival folklórico pero incorporando los recursos gastronómicos y artísticos en un horizonte de consumo- y se consolidó desde la década de los noventa en los distintos municipios, quienes hasta la actualidad las promueven como expresión de identidad cultural. En ellas, los actores locales participan como expositores de muestras gastronómicas, artesanía, faenas laborales consideradas "tradicionales" y se interpreta música y danza tipificada como folklórica. Bajo esta lógica, entendemos como Fiesta Costumbrista un tipo particular de actividad festiva que se caracteriza por su

organización. Una comunidad -o municipio en conjunto con las organizaciones sociales de una localidad- organizan una o más jornadas donde los actores locales preparan, exhiben y venden gastronomía local, hay un escenario para artistas del género folklórico, además de otras actividades performativas que varían de acuerdo al contexto. Las audiencias de las fiestas costumbristas se componen por personas de las mismas localidades y visitantes de comunidades próximas y, en ocasiones, también turistas quienes pueden ser de regiones vecinas del país y también extranjeros según el momento del año y la dimensión de la fiesta. Dada la relevancia que ha adquirido en el sur de Chile la temporada estival para el desarrollo del turismo como actividad económica, estas se concentran principalmente en los meses de enero-febrero y, en las zonas donde se busca aumentar la presencia turística, se amplía a los meses de noviembre, diciembre hasta abril.

Desde el campo de la comunicación ha habido una importante preocupación por las manifestaciones festivas incorporando las transformaciones socioeconómicas en sus análisis. El comunicólogo José Marques de Melo (2008) subraya la importancia que se le ha otorgado a las fiestas populares desde la perspectiva teórica de la folkcomunicación. Como expresión de ello, recuerda que la IV Conferencia Brasileña de Folkcomunicación (FOLKCOM), que se realizó el año 2001 en Campo Grande tuvo como tema central las "Fiestas Populares". Marques de Melo (2008), cita la información publicada entonces donde se evidencia textualmente que su objetivo es:

> *estudiar la naturaleza de fiestas populares vigentes en el umbral del siglo XXI, identificando los procesos comunicacionales que las configuran en cuanto espacios de diversión cultural y celebración cívica, además de analizar críticamente cómo la industria cultural mediática cataliza tales modos de pensar, sentir y hacer de los grupos sociales y de las comunidades.*(citado en Marques de Melo, 2008:76).

Sobre las fiestas como espacios comunicacionales, Marques de Melo agrega que ellas se configuran como iniciativas movilizadoras de las comunidades locales *"asumiendo dimensiones culturales, religiosas, políticas o comerciales"* (Marques de Melo, 2008:76). También subraya que su naturaleza como proceso comunicacional se sostiene en que las fiestas conllevan distintas manifestaciones de la sociedad

que pueden ser "*potenciadas o apropiadas por los medios*" (Marques de Melo, 2008:76).

Una noción que ha servido para apoyar el análisis comunicacional de las fiestas es el concepto de *Frentes Culturales*, elaborado por el mexicano Jorge González Sánchez (González, 2017; 2001; Marques de Melo, 2018). Se trata de:

> *Espacios sociales, entrecruzamientos y formas de relaciones sociales no especializadas, donde se lucha o se viene luchando por el monopolio legítimo de la construcción y reconstrucción semiótica (modulación y modelación) de determinados elementos culturales transclasistas.*
> *(*González, 1994:82 citado por Marques de Melo, 2008:77*)*

Marques de Melo (2008) agrega que en las fiestas populares las clases sociales interactúan dialécticamente coexistiendo de forma aparente, pero, en verdad, enfrentándose ya sea sutil o de modo ostensivo en una lucha por conquistar la hegemonía cultural. Es por ello que se caracterizan como procesos comunicacionales debido a que agentes socialmente desiguales llevan a cabo intercambios de procesos sígnicos en los cuales se negocian significados y se "*producen mensajes colectivos, cuyo contenido se va alterando coyunturalmente, siempre de acuerdo con la correlación de fuerzas en movimiento*" (Marques de Melo, 2008: 77).

El comunicólogo brasileño advierte que este perfil comunicacional va modificando la fisonomía primitiva de las fiestas de manera que las antiguas tradiciones van siendo sustituidas por nuevos patrones de interacción sociocultural. En este sentido las fiestas se van transformando en espectáculos colectivos en que participan usuarios dispersos, incluso cuando ocurren por fuera de los calendarios cívicos y religiosos que, después de la imposición del cristianismo a través de la fiesta en las comunidades indígenas, ha seguido principalmente la estructura del onomástico cristiano. En la actualidad emergen criterios turísticos o de otro tipo -siempre bajo la mediación económica- que contribuyen a estructurar incluso los calendarios festivos (Marques de Melo, 2008). Esta interpretación se adecua precisamente al tipo de fiesta que analizamos en el presente trabajo.

En esta nueva fisonomía festiva las fiestas pasan a tener un *"valor en cuanto a contenido mediático, obteniendo espacios en la programación de radios o televisión, también motivando reportajes y coberturas especiales en los diarios o revistas semanales"* (Marques de Melo, 2008:78). Estos aspectos engarzan con otros de influencia económica mediante engranajes que movilizan *"productores industriales, puestos comerciales y prestadores de servicios. En este sentido visibilizan comercialmente los vehículos difusores a través de la captación de anuncios"* (Marques de Melo, 2008:78). Marques de Melo agrega que es así como se crea una compleja red de relaciones e intereses donde también participa el Estado, entendido en su dimensión institucional, y el aparato político *"responsables por la normatividad del uso de aquellos espacios públicos donde las fiestas se realizan"* (Marques de Melo, 2008:79).

Marques de Melo reconoce que en las fiestas se pueden observar: a) Flujos de comunicación interpersonal (activación de relaciones humanas, procesos comunitarios), b) Flujos de comunicación masiva (movilización de relación entre grupos primarios y la colectividad a través mediaciones tecnológicas propiciadas por industrias mediáticas en espacios locales, regionales y nacionales), c) Intermediación comunicativa (articulación de relaciones institucionales bajo el fomento de iniciativas ancladas comunitariamente en que los agentes deciden qué, cómo y con quienes celebrar (Marques de Melo, 2008:79). Al asimilar dicho 'clima de fiesta', *"las personas naturalmente introducen imágenes que nutrirán el imaginario de la sociedad a la que pertenecen y que se reactiva periódicamente"* (Marques de Melo, 2008:80).

Roberto Benjamin - continuador de la obra de Luiz Beltrão, el creador de la teoría de la Folkcomunicación- propone una clasificación entre fiestas públicas y privadas. Las privadas serían fiestas relativas a ritos de pasaje, que se conmemoran en el ámbito de la familia y de comunidades pequeñas. Entre ellas se cuentan los bautismos, casamientos, aniversarios, confirmaciones, primera comunicación, encuentros de familias, promociones en la vida personal etc. Por otra parte, las fiestas públicas pueden ser a) institucionalizadas o b) espontáneas. Las primeras (institucionalizadas) serían aquellas realizadas por iniciativa de una institución y cuenta con rituales normativizados y además están permanentemente sujetas a los dictámenes de autoridades y jerarquías.

> "*Tales eventos, con el correr del tiempo, `pueden caer en el gusto popular y ser folklorizados integralmente o no, como en el caso de algunas fiestas religiosas que mantienen, en momentos distintos, aspectos sagrados y dimensiones profanas*" (Benjamin, 2004 citado por Lucena, 2012:21).

Por otra parte, las fiestas espontáneas comprenden tanto festejos folklóricos tradicionales como las conmemoraciones públicas de sectores de la población urbana, tales como las relacionadas con victorias deportivas. Resulta relevante que en su categorización, Roberto Benjamin también considera un fenómeno inverso que se da a través de la institucionalización de la "*fiesta a través de la cooptación y manipulación (…) por intereses políticos, religiosos y económicos*" (Lucena, 2012: 22)

Un enfoque relacionado con las perspectivas mencionadas es el que se centra en las fiestas de raíz barroca, porque entiende estas como espacios en donde se vehiculizan y se encuentran distintas fuerzas sígnicas y agentes, tomando como referencia para su análisis la noción de heteroglosia según Bajtin. En Chile, esta perspectiva la utiliza Moulian (2011) en un libro que se denomina *Gozos de Santo*. En este trabajo el autor hace referencia a la imposición de manifestaciones externas del culto durante el proceso de evangelización donde, a un calendario circular de las comunidades originarias, se impuso la linealidad del onomástico cristiano de tal manera que la fiesta apareció como el espacio mediante el cual las comunidades indígenas pudieron incorporar expresiones provenientes de su mundo ancestral, pero ahora en un nuevo marco. Se produce así un espacio donde aparecen diversos registros. De allí que, siguiendo a Bajtin, el antropólogo chileno utiliza la noción de heteroglosia como complemento de la idea predominante de sincretismo.

En definitiva, ya sea como frentes culturales o desde la heteroglosia, lo cierto es que las aproximaciones que toman aportes de la comunicación y la semiótica nos remiten a una cuestión central: las fiestas en general, y las fiestas costumbristas en particular agrego, son instancias donde emergen diversas fuerzas, significados, huellas y agenciamientos que deben ser estudiados en contextos específicos de enunciación.

Ahora bien, para pensar el cómo abordar en clave teórico-metodológica las huellas presentes en un contexto festivo, es que nos resulta pertinente la noción de "performance" (actuación) proveniente de los Estudios Folklóricos y que abordaremos más adelante.

La apelación de las Fiestas Costumbristas al Folklore: Perspectiva histórica de un campo cultural en Chile

De todas las fuerzas y significados que aparecen en las fiestas costumbristas, la apelación al folklore y a la llamada "cultura tradicional" es una constante. Apelar al folklore otorga una legitimidad a tales fiestas por cuanto, según se publicita, su existencia se sostiene en que son instancias para que las personas se encuentren en torno al "folklore" y la identidad de un determinado territorio. Debido a ello entonces, es que a diferencia de las otras "huellas", el folklore tiene un lugar central desde el punto de vista retórico y práctico en la apelación publicitaria de las fiestas costumbristas. Por ello resulta central proveer de una historización del campo y cómo es que "re-aparece" en un contexto reciente como es el de las fiestas costumbristas.

En Chile el folklore surge permeado por el contexto de configuración y conformación de las ciencias sociales en el marco del estado-nación. Se trata de un período en que la ciencia se catapulta como un modo privilegiado de producción del conocimiento y las ciencias sociales surgen en Chile de la mano de una perspectiva etnológica y antropológica. Recordemos que por entonces las ciencias sociales aun estaban permeadas por el evolucionismo cultural. Debemos recordar también que este evolucionismo igualmente fue parte del contexto en el cual surge el folklore en Inglaterra, y parte de la búsqueda de la Folklore Society que, de la mano de Andrew Lang, planteó el ideal de una "ciencia del folklore" (Ortiz, 1989). En Chile surge la Sociedad del Folklore Chileno el año 1909, liderada por el filólogo alemán Rodolfo Lenz y donde participaron intelectuales como Manuel Manquilef González, Julio Vicuña Cifuentes, Tomás Guevara, Ricardo Latcham, entre otros. Por entonces, el folklore se constituye como un campo científico y de este período hay un conjunto de obras muy destacadas entre las cuales, por ejemplo, podemos

mencionar "*La Faz Social*" de Manuel Manquilef González, *"Poemas Populares y Vulgares de Chile"*, de Julio Vicuña Cifuentes, *"Psicología Araucana"* de Tomas Guevara, y muchos otros textos que se centraron en una enorme cantidad de temas de investigación que aparecen referidos en el documento de inauguración de la entidad donde se plantea un plan en base a temáticas culturales, entre las cuales aparecen las fiestas populares, tal como se expresa en el recuadro que presentamos a continuación y que forma parte de la planificación de la sociedad.

III Costumbres y creencias

A. Fiestas i diversiones:
1, Descripción de las fiestas relijiosas:
Pascua de Navidad i Resurrección, la Semana Santa, la Novena del Niño, la corrida de Cristo, la cremación de Judas, el pelícano de Quillota, la vírjen de Andacollo i otras fiestas mineras; La Fiesta de San Pedro en Talcahuano i otras fiestas de marineros i pescadores. Oríjen de tales fiestas i ceremonias.
2. Descripción de fiestas profanas:
Fiestas nacionales
Fiestas particulares (sociales), de trilla, cosecha, rodeo, etc.
mingacos
Fiestas individuales, bautizos, velorios, onomásticos, etc.

3. Juegos de niños como las chapitas o pallalla, la rayuela, el luche, etc.; el chincol, el cututun-peuco etc., volantín, trompo, con los términos técnicos, las palabras típicas i los versitos que se refieren a cada juego

4. Juegos de adultos como la chueca, la cancha de bolas, naipes, juegos al cacho, la maraca, etc.

5. Juegos de apuestas i de animales; carreras populares, riñas de gatos, etc.

Cabe señalar que el espíritu científico que orientaba a la sociedad se expresa en el Programa de la Sociedad del Folklore Chileno presentado por Rodolfo Lenz. Ya en el artículo nº 2 de dicho programa, en la sección sobre los estatutos, se expresa: "*El objeto de esta sociedad será fomentar el estudio del folklore chileno (F. Ch.) i facilitar la publicación de toda especie de trabajos referentes a esta ciencia*" (Sociedad del Folklore Chileno, 1909: 3).

Sin embargo, a mediados del siglo XX observamos un cambio importante y-sin que decaiga la presencia de un grupo de intelectuales que trabajan en torno a la llamada "ciencia del folklore", se producirá un desplazamiento en las prácticas de registro de las manifestaciones hacia las artes, fundamentalmente, hacia la música y la danza.

Un fuerte impulso en esta materia se dio durante el Gobierno de la coalición de Gobierno conocida como el Frente Popular durante la presidencia de Pedro Aguirre Cerda (1938-1941). Durante este contexto se produce una democratización social en relación a los agentes que van a cultivar el folklore a través del auge de los llamados conjuntos folklóricos y la creación de instancias de formación en las cuales el profesorado tuvo un lugar central. Este impulso amparado en una visión de Estado aparece como una de las huellas relevantes que el campo del folklore tendrá de aquí en adelante.[1]

En tal sentido, Barros y Danneman (1960) recuerdan que en 1943 se crea como iniciativa privada el Instituto de Investigaciones Folklóricas[2], con el auspicio de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Chile. La entidad organizó conciertos en el Teatro Cervantes y en el Teatro Municipal de Santiago, además publicó un folleto denominado "Chile", donde se entregaba una explicación de los conciertos. Según Barros y Danneman *"Este folleto es el primer intento destinado a ofrecer una visión orgánica, tanto del material folklórico-musical, como de conceptos y métodos de estudio relativos a esta especialidad, con las limitaciones propias del reducido espacio disponible"* (Barros y Dannemann: 1960). En el año 1944 el instituto[3] pasa a depender oficialmente de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Chile Ese mismo año Carlos Isamitt y Miguel Barros realizaron indagaciones entre Linares y Puerto Montt gracias a una gira de la Orquesta Sinfónica de Chile al sur del país. A fines del mismo año se publica un álbum denominado "Aires

[1] Desde el punto de vista económico, se trata de un período marcado por un modelo de Sustitución de Importaciones (ISI), el cual, aunque anclado en el capitalismo, buscó promover un Estado institucional creador de industrias. De allí la relevancia del surgimiento de la Corporación de Fomento (CORFO), que permitió la creación de empresas públicas en distintas áreas económicas. Esta situación -como sabemos- se modificó de forma traumática con el proceso de privatización de empresas públicas durante la Dictadura cívico militar de Augusto Pinochet, en el mismo período en que se violaban los Derechos Humanos de forma sistemática, produciendo el entorno propicio para la incorporación de un modelo económico neoliberal.

[2] Que estuvo a cargo de una comisión donde participan intelectuales de la talla de Eugenio Pereira Salas, Jorge Urrutia Blondel, Carlos Isamitt, Filomena y Vicente Salas y Carlos Lavín.

[3] Siendo su director Eugenio Pereira Salas y su asesor técnico Eugenio Lavín.

Tradicionales y Folklóricos de Chile" (Universidad de Chile, 1944, RCA Víctor), en el cual se mencionan ejemplos musicales que aparecían en el mencionado folleto Chile y que, *"agrega una cantidad considerable de nuevas canciones y danzas, todo lo cual es presentado a través de una perspectiva histórica escrita por Eugenio Pereira conjuntamente con notas descriptivas que llegan hasta la organografía popular, y un 'Análisis Técnico-Musical de Jorge Urrutia'"* (Barros y Dannemann, 1960). González, Ohlsen y Rolle (2009), recuerdan que esta colección se componía de 10 discos de 78rpm que se presentaban en un álbum empastado. Luego seguirán otras publicaciones de los sellos discográficos para la difusión del folklore. *"Las desarrolladas por Odeón en los años cincuenta y sesenta, con las series El Folklore de Chile y Fiesta Chilena, serán centrales en la incorporación de repertorio, géneros y recolectores de folklore chileno a la industria nacional"* (González, Ohlsen y Rolle, 2009: 314). Este disco tuvo un impacto en la difusión de música desconocida y alimentó la búsqueda que iniciaron nuevos actores al poco tiempo.

El año 1943 se inicia lo que para Barros y Danneman (1960) es el proyecto más ambicioso del Instituto, la confección de un mapa folklórico musical de Chile. Para ello se designaba a las y los especialistas un ámbito geográfico de trabajo. En la década del 40 el musicólogo argentino Carlos Vega llega a Chiloé investigando el Pericón. Desde la musicología, González, Ohlsen y Rolle (2009:311) utilizan el término de "Folklore de Masas" para caracterizar el período que va entre 1950 y 1970 y que se relaciona con los antecedentes previamente reseñados. Para los autores citados, los años cincuenta fueron un período clave cuando esta vertiente:

> *"alcanzará su máxima expresión, por la activa presencia de los principales compositores del género, la plena incorporación de la mujer como artista del folklore, el amplio apoyo de los sellos discográficos, el auge de programas radiales especializados y la permanente actividad en vivo que desempeñarán estos músicos. Asimismo, los años cincuenta instalarán nuevos actores en la masificación del folklore: los conjuntos de proyección folklórica, a los que, en la década siguiente, se sumarán los ballets folklóricos y los conjuntos de música andina"* (González, Ohlsen y Rolle, 2009: 311).

Es así como la labor inicial de actores como Margot Loyola y el Grupo Cuncumén fueron fundamentales en la *"institucionalización de un concepto de folklore y la consolidación de un repertorio, una práctica performativa y una forma de acercarse al folklore, contarán con el apoyo universitario, pero también de la industria musical, especialmente de la radio y del disco*" (González, Ohlsen y Tolle, 2009:311).

De la mano de las Escuelas de Temporada de la Universidad de Chile nacen los Conjuntos Folklóricos. Surgen dos grandes modelos, Cuncumen y Millaray, este último será el primer grupo que viaje a Chiloé para recopilar manifestaciones folklóricas desde fines de los años 50. Surge así toda una generación de folkloristas provenientes de Santiago que comienzan a visitar Chiloé tales como Margot Loyola, Gabriela Pizarro y Héctor Pavez. Es así como ya hacia los años 60 este modo de representación de lo popular comienza a ser replicado en Chiloé con el protagonismo de los profesores normalistas y algunos músicos folkloristas como Rosario Hueicha (en Achao), Heriberto "Pollo" Soto y Amador Cárdenas, que luego alcanzarán amplio reconocimiento en Chiloé.

En los años sesenta surge la Federación de Folklore del Magisterio de Chile (FEFOMACH) y la Escuela Nacional de Folklore que canalizará la realización de cursos en distintas ciudades del país con folkloristas y profesores universitarios de folklore, danzas y música, que sirvieron para legitimar un conjunto de constructos conceptuales que orientaron lo que hemos denominado como el *campo del folklore*, integrado por un conjunto agentes formados por oficinas municipales, medios de comunicación radiales, músicos, bailarines y conjuntos folklóricos, recopiladores, etc. Fue así como ya en los años sesenta surgen los primeros Conjuntos Folklóricos del Magisterio en Chiloé. En los setenta y los ochenta, estas agrupaciones serán protagonistas de encuentros de folklore del magisterio y congresos de folklore. Los profesores normalistas se transforman en los recopiladores y, en ese sentido, en quienes registran la huella de una sociedad tradicional que tardíamente vivía las transformaciones modernizadoras que se consolidaron con el neoliberalismo después de la década de los 80.

Las radios comienzan a producir programas sobre música folklórica. En 1977, por ejemplo, en un pequeño municipio de Chiloé en cuyo centro el pueblo de Achao, se graba el primer Long Play registrado, masterizado y distribuido por un sello de circulación nacional -EMI ODEON- que difundió un disco denominado

"Chiloé", del Conjunto Achao del Magisterio de Quinchao. Es así como las personas del sur comienzan a escuchar a través de la radio y el disco una sonoridad que ya no sólo era reproducida desde Santiago sino también a nivel local y con la presencia de códigos estéticos intraculturales, en el caso de Chiloé. Esta experiencia de los Conjuntos del Magisterio se replica en todo el país y en las otras ciudades del sur del país.

Ya en la década de los 80 todo el sur del país comienza a ser incorporado a la industria del turismo en plena dictadura cívico-militar y el folklore comienza a ser apropiado en estos circuitos de difusión y distribución. En Chiloé surgen nuevas agrupaciones que graban a nivel nacional y que logran amplia difusión durante este período y los canales de televisión recibían estas expresiones de folklore que, en plena dictadura, construían una imagen positiva de la nación.

Esta experiencia anclada en la lógica del folklore se replica más tarde en regiones más aisladas como Aysén, donde el vínculo territorial y cultural con Argentina es directo y donde hay una amplia presencia de gauchos que se desempeñan en labores ganaderas. Surgen Conjuntos Folklóricos y la institucionalidad del campo del folklore se expresan también a través de recopiladores, conjuntos folklóricos y libros que describen lo que sería el folklore de la zona, siempre con una mirada "por zona" que es la que venía predominando en Chile desde mediados del siglo XX.

El mercado. Un enfoque para comprender las fiestas costumbristas

Para poder comprender la presencia del mercado y sus huellas en las llamadas fiestas costumbristas partimos de una perspectiva que pone en diálogo la Economía Política de la Comunicación y la Cultura, así como los aportes que, desde la genealogía del liberalismo y el neoliberalismo, propone Michel Foucault (2007), en una etapa tardía de su producción intelectual. Esta última resulta muy relevante para abordar la emergencia tanto del neoliberalismo norteamericano como del ordoliberalismo alemán. Esta propuesta conceptual nos permite situar la emergencia del *liberalismo* y el *mercado* como *lugar de veridicción* en el marco de un proceso históricamente dado y, al mismo tiempo, facilita la comprensión

respecto a cómo en una situación concreta e histórica, se lleva a cabo un diseño institucional que facilita aquello que está en el germen del liberalismo según Foucault, es decir, la producción de un Estado institucional pequeño. En palabras del propio autor, al elegir entre un mayor y un menor Estado, se trata de estar más cerca del segundo sin terminar con el Estado como institución articuladora de la vida política y social, tal como se plantea en el proyecto de la modernidad occidental[4].

Comprender el arte liberal de gobernar en la perspectiva de Foucault consiste en aproximarse a los procesos de transformación del liberalismo y su incrustación en nuestros sistemas socioculturales incorporando una necesaria dimensión histórica, es decir, sin renunciar al análisis de contextos específicos. Al mismo tiempo, una genealogía del liberalismo permite interpretar históricamente un conjunto de premisas muchas veces subyacentes que normalmente son *naturalizadas* en el marco de un *sistema de veridicción* que, en el caso chileno, se ha materializado jurídica e institucionalmente como resultado de políticas institucionales que han creado *sentido común* en los ámbitos de la economía, la sociedad y la cultura. En esta línea teórica, es decir, la de historizar y situar las aparentes *verdades* como parte de *sistemas de veridicción*, es que resulta clave una de las primeras aclaraciones de Foucault respecto a su manera de trabajar.

Términos como el mercado, lo confesional, el psiquiátrico y la presión, se abordan como parte de una *historia de la verdad*, que estaría unida desde el origen a una *historia del Derecho*. Estas *historias de la verdad* configuran *regímenes veridiccionales*, es decir, dan cuenta de reglas respecto a un discurso dado, en base a las que se establecen cuáles serán consideradas verdaderas o falsas. Ello justifica el análisis de las condiciones de veridicción que llevan a concebir como verdaderas

[4] Cuando referimos al mecanismo analítico de la genealogía para abordar el arte de gobernar, siguiendo a Foucault: *manera meditada de hacer el mejor gobierno y también, y al mismo tiempo, la reflexión sobre la mejor manera posible de gobernar (...) Querría determinar de qué modo se estableció el dominio de la práctica de gobierno, sus diferentes objetos, sus reglas generales, sus objetivos de conjunto para gobernar de la mejor manera posible. En suma, es el estudio de la racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política. (Foucault, 2007: 17). Por otra parte, en relación al método aportado por el mismo autor, este agrega: parto de la decisión, a la vez teórica y metodológica, que consiste en decir, supongamos que los universales no existen (...) en vez de partir de los universales para deducir de ellos unos fenómenos concretos, o en lugar de partir de esos universales como grilla de inteligibilidad obligatoria para una serie de prácticas concretas, me gustaría comenzar por estas últimas y de algún modo pasar los universales por la grilla de esas prácticas.* (Foucault, 2007: 18).

o falsas tales o cuales prácticas en un momento determinado y en ningún caso la génesis de una verdad o la historia de los errores pre-calificados como tales. Políticamente, para Foucault, lo relevante no es *"la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción"* (Foucault, 2007:55).

Bajo esta perspectiva entonces, Foucault nos plantea que hacia el siglo XVIII emerge un *nuevo arte de gobernar* que se caracteriza por ser autolimitado desde el interior. Para él, la cuestión central de la forma de gobierno del liberalismo es la del *gobierno frugal*, que[5] se relaciona con la generación de cierto *régimen de verdad* que, a su vez, se vincula directamente con la *Economía Política*[6]. Esto último resulta relevante porque proporciona una perspectiva temporal respecto a una discusión clave en el período en que se consolidan los gobiernos neoliberales, período que tuvo como protagonistas emblemáticos a Ronald Reagan en los Estados Unidos, Margaret Thatcher en el Reino Unido y el dictador Augusto Pinochet en Chile.

Esta situación se observa en los siglos XVIII y XIX, pero también a fines de 1970. En esta época Foucault presenta sus reflexiones y comienzan a vislumbrarse los triunfos neoliberales en desmedro de la economía de Keynes, que se había venido practicando después de los años 30 del siglo XX. Michel Foucault recalca que la cuestión fundamental ha sido el tema de la *frugalidad del Gobierno* y no la Constitución del Estado. De modo que el *gobierno frugal* conecta la Razón de Estado con cierta racionalidad -cierto *cálculo*[7]- que es en definitiva un determinado

---

[5]Para una comprensión de esta nomenclatura es necesario situarse en los planteamientos generales de Michel Foucault. Una exposición de esta clasificación la encontramos en su libro *Las Palabras y las Cosas* (1967). Recordemos que para Michel Foucault no existe tal cosa como una verdad sino que ésta tiene que ver con un proceso social. La ciencia y el discurso científico se constituyen en régimen de verdad en tanto hay unas condiciones históricas que facilitan este proceso a partir de la relación de dicho discurso con unos dispositivos de poder determinados. Tales condiciones discursivas varían de un período a otro. Sin embargo, los procesos históricos no se caracterizan por su linealidad sino por discontinuidades, de ahí que opte por un método denominado arqueológico. Es en esta línea que propone una distinción entre el paso del Renacimiento a lo que denominada la Época Clásica (siglos XVII y XVIII en Europa) y luego el paso de la Época Clásica a la Época Moderna (siglo XIX en adelante).

[6] Resulta clave aclarar, y en este caso seguimos a Bolaño y Mastrini (2001), que la Economía Política Clásica del siglo XVIII en Inglaterra planteará que el Estado no debe interferir en el Mercado (este punto respecto al desarrollo de las perspectivas en torno a la Economía Política se desarrollará con mayor énfasis más adelante en esta misma investigación), ya que este último debe regirse por sus propias leyes. Precisamente la creación de una clase obrera y una clase capitalista industrial dio paso a la Crítica de la Economía Política de Marx, la cual tuvo como respuesta la creación de la Escuela Neoclásica que terminó por separar la Economía de la Política al plantearla como una ciencia en el sentido positivo del término.

[7] Resulta clave la alusión y relevancia que tuvieron los planteamientos de los *utilitaristas* ingleses.

régimen de verdad fundado en la Economía Política. Así emerge la vinculación entre Economía Política y el problema del *gobierno mínimo,* estableciendo una relación estrecha.

El mercado pasa a ser *lugar de veridicción* (esto es, donde se vincula Economía Política y Gobierno Frugal), pero no posee características *esenciales* (pues como tampoco existe "la verdad" el mercado tampoco es una esencia). Foucault recuerda que, durante la Edad Media europea y durante los siglos XVI y XVII, el mercado había constituido un *lugar de justicia* que se había ceñido a una reglamentación estricta en materias relacionadas con los procedimientos de la venta, tipo de fabricación, origen de los productos.

1. Posteriormente, se comenzó a observar al *mercado* como algo que debía obedecer a *reglas naturales*, es decir, que existían unos mecanismos que eran *espontáneos* pese a la imposibilidad de captar su complejidad. Sin embargo, se produce una instrumentalización a tal punto que, de acuerdo a la nueva visión dominante, si se modifican tales prácticas se produce una alteración y, en consecuencia, se los *desnaturaliza*.
2. Desde ahora la premisa dominante será *dejar actuar al mercado*, pues de acuerdo a la nueva concepción, cuando se dejan actuar estos mecanismos *naturales* el mercado permite que se forme un *precio natural* (Boisguillbert citado por Foucault, 2007). Este será calificado como un *buen precio* por la Escuela de Economía de los fisiócratas y posteriormente se le considerará como un *precio normal* en el que se vincularán costos de producción y amplitud de la demanda. Es decir, siempre que el mercado actúa en función de su *naturaleza* permite determinar un *precio verdadero* que incluso en ocasiones recibe el nombre de *precio justo*.

En base a dicha mirada histórica, Foucault comienza por situar los elementos que, de acuerdo a su análisis, colaboran en la emergencia del neoliberalismo norteamericano. Por un lado resalta la emergencia del *New Deal*, la crítica del *New Deal* y de la política keynesiana implementada por Roosevelt a partir de 1933. También destaca el aporte del texto fundante *Un programa positivo para el Laissez-faire*, escrito en 1934 por Simons en relación al *Plan Beveridge* de intervencionismo económico y social elaborado durante la guerra mediante los denominados pactos de guerra. En tercer lugar, considera los planes sobre

pobreza, segregación y educación bajo la administración de Truman hasta el mandato de Johnson en Estados Unidos y cómo estos generaron el crecimiento de la administración federal.

Para Foucault existen grandes diferencias entre el liberalismo norteamericano y el europeo. El liberalismo norteamericano surge bajo reivindicaciones liberales fundamentalmente económicas en el momento de la denominada Independencia de Estados Unidos. Con ello homologa el papel que tuvo el liberalismo en Estados Unidos durante la Guerra de Independencia con el que tuvo en la Alemania de 1948 posterior a la segunda Guerra Mundial. Es decir, en el país germano el liberalismo actuó como un elemento reordenador para la refundación del Estado después de la Segunda Guerra Mundial. El mismo papel fundador que tuvo para Estados Unidos donde, más que transformarse en un elemento que limita al Estado desde adentro, *"es la exigencia de un liberalismo la que se convierte en fundadora del Estado. Ése es, a mi entender, uno de los rasgos del liberalismo norteamericano"* (Foucault, 2007: 253). De tal modo que a lo largo de dos siglos el liberalismo ha cruzado toda la discusión pública en ese país, influyendo aspectos económicos, sociales y políticos. Mientras en Europa el debate estuvo centrado en la independencia y unidad de las naciones, en Estados Unidos estuvo cruzado por el debate liberal. En base a este razonamiento y a una serie de argumentos históricos, Foucault sostiene que a diferencia de Francia e incluso Alemania, en Estados Unidos *"el liberalismo es toda una forma de ser y de pensar. Es una relación entre gobernantes y gobernados mucho más que una técnica de los primeros destinada a los segundos*" (Foucault, 2007: 253) por lo cual la relación entre el gobierno y los individuos adopta *"más bien la apariencia del problema de las libertades*" (Foucault, 2007: 254).

Lo anterior resulta fundamental porque es debido a ese carácter fundante, podríamos agregar, se lo puede concebir como una grilla de pensamiento social, ya que terminó por constituirse en una forma de vida. Foucault recuerda al teórico Hayek cuando plantea que se necesita que el liberalismo sea un pensamiento vivo.

Se produce así un cambio de rumbo en el propio objeto que desde la economía clásica se había centrado en la producción, *"los mecanismos de intercambio y los hechos de consumo dentro de una estructura social dada*" (Foucault, 2007: 260). Se abra un camino hacia el análisis de la estructura en la economía clásica a la

naturaleza y las consecuencias denominadas *sustituibles*, es decir, cómo ante recursos escasos los sujetos deben distribuir entre necesidades que son antagónicas.

Como consecuencia, y aquí radica uno de los elementos fundamentales que el neoliberalismo norteamericano comparte con el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo francés, se concibe una sociedad compuesta por *unidades empresa*. Surge así un *homo aeconomicus* del neoliberalismo, que a diferencia de aquel que se creaba en el modelo utilitarista, ya no es uno de los sujetos del intercambio, sino es el sujeto-empresa, es decir, *reintroducen el trabajo* a partir de un capital que produce renta y que es el *capital humano*. Capital conformado por sujetos cuyos recursos son escasos y que se enfrentan a fines alternativos.

Aparece el problema de la *innovación* en el contexto de la teoría del *capital humano* y la necesidad de *mejorar* dicho *capital* como una cuestión incluso genética. Toda esta concepción tiene como base un análisis de tipo económico que -en última instancia, incluso en los análisis neoliberales- aparece como la clave para entender, hacia mediados del siglo XX, el crecimiento de la economía sin tomar en cuenta los elementos de la teoría clásica que eran tierra, capital y trabajo (tiempo de trabajo, horas, etc.) ya que se concentra en nociones como las *inversiones nuevas* y también en características del capital humano centrando el análisis en el "nivel y la forma de la inversión en capital humano" (Foucault, 2007: 253). Es así como incluso se explican los problemas del Tercer Mundo como un problema de capital humano y con ello se desatienden variables estructurales e incluso geopolíticas. Bajo esta premisa se impulsan políticas económicas, sociales y culturales y comienza a extrapolarse todo un campo de análisis económico a cuestiones que, en tanto se centran en personas concretas y/o comunidades, van más allá de lo económico, es decir, a ese aspecto denominado como *lo social* que, desde el siglo XVIII en Europa, se había construido en oposición a lo económico. En consecuencia, el análisis radica en observar ¿cómo es que se aplica la grilla económica para analizar temas que hasta entonces cabían dentro de lo que consideraba *temas sociales*?

En Chile el neoliberalismo se instaló durante la Dictadura Cívico-Militar (1973-1990) en un contexto en que nadie podía oponerse a transformaciones estructurales tan profundas. Sin embargo, la "naturalización" de las premisas

neoliberales hizo que la coalición que fue gobierno en la Transición (la Concertación de Partidos por la Democracia) mantuviera y, en definitiva, legitimara dicho modelo. Así, la deuda externa implicó la toma de posición económica y Chile se transformó en un ejemplo de transformaciones neoliberales con la privatización de bienes y servicios pero también con la "naturalización" sistemática de los postulados utilitaristas que llegaron al campo de organismos públicos que con frecuencia promueven la idea de un "campesino emprendedor".

Recontextualizaciones expresivas: Un enfoque teórico-metodológico para el abordaje de las manifestaciones festivas en el contexto económico actual

En el análisis propuesto consideramos dialógicamente dos perspectivas, por un lado el enfoque de la actuación (performance) en la línea de Bauman (1992) y, de modo complementario, la teoría de la folkcomunicación, cultivada principalmente en Brasil pero que da cuenta de procesos sociales y culturales propios de países con contradicciones económicas, sociales y culturales como ocurre en América Latina.

En relación al enfoque de Bauman (1992), recuperamos aquí algunas nociones que nos parecen fundamentales para nuestra aproximación que ha tenido siempre un carácter etnográfico para recoger las instancias específicas de enunciación. En principio, entendemos la situación de "performance" como un modo de comunicación marcado estéticamente, realzado, enmarcado y exhibido ante una audiencia. Esta instaura un marco dentro del cual se debe interpretar el acto de comunicación. Es así como toda "actuación" conlleva procesos de intertextualidad genérica, "mediante los cuales es posible ejecutar géneros expresivos, pero no concebidos de forma estática" (Yáñez y Fischman, 2016: 12).

Dada la importancia de los procesos de agenciamiento y es que el contexto lejos de aparecer reificado da paso a los procesos de contextualización. En términos teórico-metodológicos se aplican nociones como "entextualización", para la extracción de un fragmento de discurso para convertirlo en texto, una vez que ha sido tomado desde una situación de discurso distinta, es decir, ha sido descontextualizado. La "entextualización" consiste en convertir un fragmento de

discurso en texto, es decir, delimitarlo de forma tal que se pueda extraer de su contexto original (es decir, descontextualizarlo). La "recontextualización" tiene lugar cuando dicho texto se sitúa en otro contexto discursivo. En este proceso se evidencia la reflexividad que puede tener el discurso en acción, procesos que se expresan en las funciones metalingüísticas y poéticas (nociones que provienen de Roman Jacobson). Para abordar la intertextualidad genérica *"debe tenerse en cuenta, además, necesariamente, aspectos relacionados con la ideología, la economía política y el poder en cualquier intento de aprehender la verdadera índole de las relaciones intertextuales*" (Briggs y Bauman, 1996:100).

Los procesos de intertextualidad genérica permiten la articulación de las dimensiones formales y funcionales y su vínculo con los aspectos sociales, políticos, culturales y económicos. Es así como para estos autores, las relaciones entre la estructura y los eventos específicos pueden ser leídas en dos dimensiones, desde lo macro a lo micro y desde los propios eventos hacia las conexiones estructurales.

Lo relevante son entonces las prácticas mediante las cuales se crea *intertextualidad genérica* que no es una propiedad inherente en la relación entre un texto y un género, sino que el interés se traslada a la *construcción de dicha relación*. Y es que un texto puede estar vinculado de múltiples formas con sus precedentes genéricos razón por la cual resulta un ejercicio arbitrario y siempre incompleto buscar un conjunto de regularidades universalmente observables en cualquier ámbito del conocimiento desde el que se sitúa un sujeto enunciador (género sexual, discursivo, literatura, antropología lingüística, folclore, etc.). *"Los especialistas han considerado a menudo los sistemas de géneros literarios y discursivos como medios para clasificar y ordenar el discurso"* (Briggs y Bauman, 1996:103) y dado que los procesos de intertextualidad genérica producen tanto orden y delimitación como apertura y heterogeneidad, "*las estrategias académicas para crear conexiones genéricas constituyen muchas veces selecciones arbitrarias entre relaciones intertextuales de oposición y se encuentran afectadas además por factores ideológicos, sociales, culturales, político-económicos e históricos"* (Briggs y Bauman, 1996: 103).

La noción de intertextualidad genérica constituye una herramienta analítica para analizar estrategias específicas de descontextualización y recontextualización genérica y cómo estos procesos evidencian a la que vez producen *poder social*. De allí entonces que en la creación de esta intertextualidad se produce una *fisura intertextual* que, en el proceso de construcción de dichos procesos, puede tratar de ser minimizada o maximizada pues, dicha construcción está siempre mediada por cuestiones ideológicas, culturales, político-económicas e históricas. Por último, lo relevante es la cuestión de la configuración de la relación que se establece con la audiencia, cuáles son las características de la audiencia y cuál es el vínculo con los actores que ejecutan una determinada acción.

Como ya lo hemos propuesto teórica y metodológicamente en publicaciones anteriores (Yáñez Aguilar, 2016; Yáñez y Del Valle, 2014), mientras la perspectiva de la actuación nos ofrece un excelente enfoque teórico metodológico para el análisis de las manifestaciones expresivas, la folkcomunicación facilita un enfoque estructural en el cual se llevan a cabo los procesos de apropiación y circulación de manifestaciones populares.

Nacida como una perspectiva comunicativa desde los años sesenta (Marques de Melo, 2008), la folkcomunicación emerge en el campo de la Teoría de la Comunicación (Hohlfeldt, 2012), como una perspectiva latinoamericana que se enfoca en las relaciones entre manifestaciones folklóricas e industrias culturales o- si seguimos la terminología de raigambre funcionalista- de la comunicación de masas. Lo relevante es que, como teoría, está basada en la evidencia histórica en torno a las contradicciones que configuran las sociedades en América Latina que producen distintos procesos de subalternización.

Desde esa perspectiva la folkcomunicación busca analizar cuáles son los procesos comunicativos presentes en las manifestaciones populares y cuáles son los procesos de apropiación que se producen en los medios (Folkmedia), la publicidad y el marketing (Folkmarketing), así como las relaciones que se dan entre agentes socialmente diferenciados. Una de las definiciones que actualmente predomina en este campo conceptual es aquella que entiende la folkcomunicación como:

> *"el estudio de los procedimientos comunicacionales en que las manifestaciones de la cultura popular o folclore se expanden, conviven*

con otras cadenas comunicacionales, sufren modificaciones por la influencia de la comunicación masificada o se modifican cuando son apropiadas por tales complejos" (Hohlfeldt citado por Justino, 2013).

De este modo, surge la pregunta respecto a cómo en el sur de Chile circulan las manifestaciones folklóricas en el seno de las fiestas costumbristas. Las respuestas hay que buscarlas en instancias específicas de enunciación y desde ahí proponer algunas discusiones finales en torno a las relaciones entre agentes sociales, los agentes y las interacciones.

Recontextualizaciones expresivas y relaciones sociales en Fiestas Costumbristas

A continuación analizamos algunas situaciones concretas de enunciación donde ponemos en diálogo las categorías abordadas. Se trata de un conjunto de experiencias que fueron recogidas siguiendo la estrategia metodológica del Estudio de Caso y con un énfasis en el trabajo etnográfico para el registro de la información.

a) Apropiación empresarial y resistencia en conflicto socioambientales

Una de las principales expresiones del modelo neoliberal en Chile han sido los conflictos y riesgos socioambientales (Yáñez y Del Valle, 2014). La primera situación abordada expresa cómo en el marco de los conflictos socioambientales que produce un régimen basado en el mercado, los elementos de la cultura pasan por procesos de apropiación y circulación que se deben interpretar a la luz de los intereses de agentes empresariales concretos. Así, mostraremos cómo en medio de un conflicto socioambiental se evidencia una pugna por el control de bienes culturales que en ocasiones son utilizadas en el marco de procesos de Responsabilidad Social Empresarial (RSE), escondiendo bajo el rótulo celebratorio de *lo cultural* intereses concretos referidos a la destrucción medioambiental y el manejo de conflicto por parte de agentes privados y, en ocasiones, también públicos.

Una expresión del protagonismo de las empresas y el mercado en Chile se expresa en la enorme cantidad de conflictos socioambientales que se han registrado y se continúan produciendo en el país, y donde eclosionan los intereses de megaproyectos liderados -la mayor parte de las veces- por empresas de origen privado y transnacional amparadas por las instituciones públicas y comunidades locales víctimas de riesgos o externalidades.[8] El modelo chileno se caracterizó por generar las condiciones institucionales que favorezcan la inversión subordinando otros elementos a los principios orientados por una naturalización del mercado. Los mega proyectos de inversión en general fueron producidos por empresas privadas y transnacionales, pero con el apoyo de organismos públicos. Eso fue lo que ocurrió, por ejemplo, con el enorme conflicto ambiental que produjo el proyecto hidroeléctrico conocido como HIDROAYSÉN. Se trató de un conglomerado de dos empresas, ENDESA[9] y la chilena COLBÚN, que produjo uno de los conflictos ambientales más grandes de Chile en la Patagonia Chilena.

Territorialmente este conflicto se produjo en la Región de Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo, ubicada en la parte noroccidental de la llamada

[8]Uno de los conflictos socioambientales emblemáticos se produjo en la década de los 90, es decir, inmediatamente después del término de la Dictadura Cívico-Militar (1973-1990). La empresa ENDESA, por entonces de capitales españoles, realizó una Central Hidroeléctrica en territorio Mapuche-Pewenche ancestral, con el apoyo irrestricto de los organismos públicos. La mayor parte del conflicto se generó durante el Gobierno de Eduardo Frei Ruiz Tagle, Presidente el mismo al cual se le atribuye la llamada "Doctrina Frei", aquella que señalaba que la institucionalidad ambiental no estaba hecha para impedir la realización de proyectos de inversión sino para mejorarlos. Finalmente pese a las denuncias realizadas por distintos actores, donde incluso se le pidió la renuncia al entonces Director de la Corporación Nacional Indígena (CONADI), el proyecto se construyó inundando territorio ancestral mapuche. Las familias se relocalizaron y el conflicto se transformó en un ejemplo de cómo se pasaron a llevar los derechos de comunidades indígenas locales para promover la inversión de capitales extranjeros en una mirada exclusivamente neoliberal que, como señalamos antes, fue legitimada durante la década de los noventa.

[9] ENDESA fue una empresa perteneciente al Estado de Chile que fue privatizada en la fase de introducción del neoliberalismo durante la dictadura cívico-militar de Chile (1973-1990). Al completarse su privatización el año 1990 la energía eléctrica de esta empresa representaba la mitad del Sistema Interconectado. Endesa controlaba el 60% de la generación eléctrica del país, el 55% de la distribución y casi la totalidad de las mercedes de agua aprovechable para el sector hidroeléctrico. Su privatización implicó, el traspaso a los nuevos dueños de los derechos de agua que pertenecían a la ex empresa estatal (Monckeberg, 2002, p.118). La adquisición por parte de empresas internacionales terminó en 1998 tras un polémico proceso de negociación del cual Yuraseck y sus socios –ex funcionarios de Chilectra- vendieron a ENDESA España el conglomerado ENDESA-Enersis. Esta venta se conoció como 'la venta del siglo' por 3 mil millones y medio de dólares aproximados (Monckeberg, 2002, p.119). Luego se produce un nuevo proceso. En febrero de 2009 la empresa italiana ENEL (con entonces participación del Estado en un 30%) compra el 25% de las acciones y pasa a tener un amplio porcentaje de lo que era Endesa-España.

Patagonia Chilena y donde viven poco menos 100 mil personas. Su capital es Coyhaique.

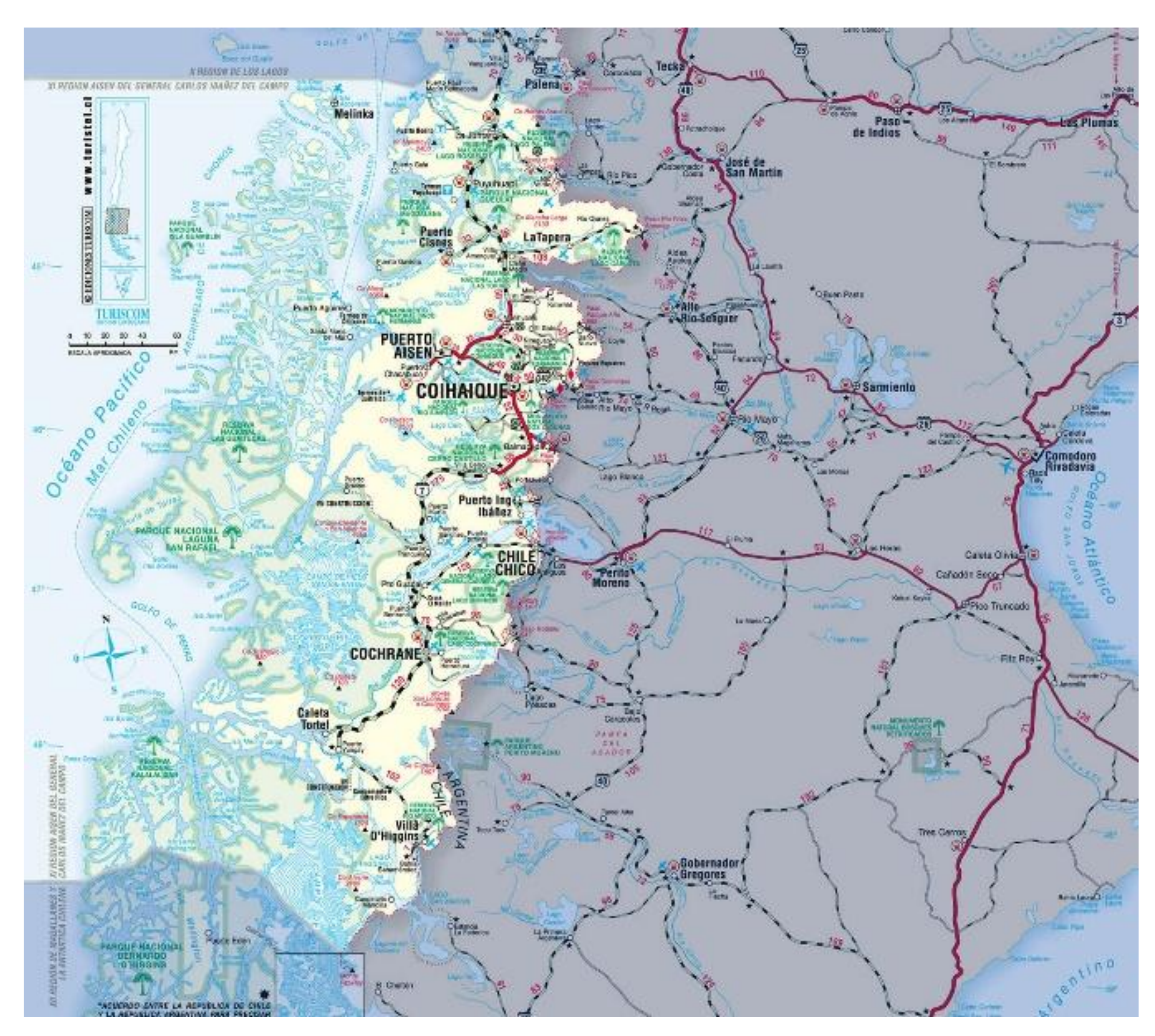


Figura No. 1: Mapa de la Región de Aysén en la Patagonia Chilena.
Fuente: Mapa Rutero de la Región de Aysén.[10]

En términos generales, "*La historia de la colonización de Aysén es reciente y se remonta a 1920 cuando la región fue dividida entre grandes estancias y*

[10] Site: https://www.google.com/search?q=MAPA+REGI%C3%93N+DE+AYS%C3%89N&sxsrf=ACYBGNSdeqkp5jbTPkG40xIhqsS-SZJQxw:1581523863263&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=2ahUKEwjz7crAs8znAhUrD7kGHZa5A7oQ_AUoAnoECA0QBA&biw=1366&bih=608#imgrc=SzWPFjUUtK5EmM

concesionadas a sociedades de explotaciones ganaderas" (Blanco, 2009: 96). Se trata de una zona caracterizada por un enorme aislamiento respecto del resto del territorio chileno y cuyo vínculo cultural y social ha sido siempre próximo a Argentina. Los problemas del alto costo de la vida generaron un movimiento social *"Tu problema es mi problema",* que movilizó ampliamente a las personas de la región el año 2012.

En el año 2008 el Proyecto Hidroaysén (sociedad de ENDESA y COLBÚN) presentó un Estudio de Impacto Ambiental (EIA) para un enorme proyecto hidroeléctrico. Su objetivo era la construcción y operación del Complejo Hidroeléctrico Aysén, a partir de cinco hidroeléctricas con embalse que se ubicarían en la Provincia Capitán Prat, particularmente en las comunas de Cochrane, Tortel y O'Higgins. Según la empresa: Dicha generación de energía se realizará mediante el aprovechamiento racional y sustentable de parte del potencial hidroeléctrico de los ríos Báker y Pascua y se utilizará para el abastecimiento del Sistema Interconectado Central (SIC), que abastece al 93% de la población en Chile (Extracto de *Estudio de Impacto Ambiental*, 2008). Para abastecer de energía al SIC, se contempló un trazado de 2.300 kilómetros de líneas de alta tensión, donde se construirían torres de 70 metros en una ruta hacia el norte que cruzaría por nueve regiones de Chile. La Comisión de Evaluación Ambiental de la región de Aysén votó a favor del proyecto hidroeléctrico el 9 de mayo del 2011. Aunque la población ya se había manifestado en contra de Hidroaysén, fue a partir de su aprobación que se incrementó el número de personas y la periodicidad de las marchas. Asimismo, hubo movilizaciones de protesta en distintas ciudades de Chile y el mundo (Liberona, 2011: 219).

En este contexto surgieron iniciativas de la empresa orientadas bajo políticas de Responsabilidad Social Empresarial (RSE) y una estrategia empresarial que buscó contrarrestar los efectos de la resistencia al proyecto dentro y fuera de la región, instalando mediante el uso de recursos culturales locales la idea de que la empresa era local y quienes se oponían desconocían por completo el contexto cultural de gauchos y pioneros de los sectores rurales de la región. Todo ello con fines publicitarios pero en un contexto donde la percepción de poca preocupación de las autoridades públicas, la empresa financió iniciativas sociales y culturales asumiendo funciones propias instituciones públicas (Cavieres y Yáñez, 2013).

En ese contexto surgen diversas situaciones que analizamos previamente en un artículo publicado en conjunto en la Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación (Revista ALAIC) hace algunos años (Cavieres y Yáñez, 2013). Uno de ellos que conecta con el tema de este trabajo, fue la situación que vivió el *Grupo Mate Amargo*, oriundo de Coyhaique y cuyos integrantes provienen de distintos poblados de la región. El grupo ha realizado un trabajo de recopilación de música regional siguiendo en parte los parámetros del movimiento folklórico de proyección en relación a la recopilación pero enfocando su trabajo escénico fundamentalmente a la presentación musical que -por las razones históricas y geográficas enunciadas antes- se relaciona fuertemente con las manifestaciones expresivas de Argentina.

Según cuenta Cecilio Aguilar, integrante del grupo y conductor de un programa de música regional en Radio Santa María de Coyhaique (Entrevista, 2011):

> *"Con el conjunto hemos hecho recopilaciones de música para tener un fundamento porque, claro, nosotros decíamos vamos a tocar música de nosotros, música que se toca en el campo, que uno escucha todos los días o que escucha generalmente en su casa que no se toca siempre en la cosa 3 Además del trabajo de selección y análisis de información bibliográfica y visual, se realizó entrevistas con actores locales a lo largo de la región de Aysén que, recordemos, posee una baja densidad poblacional y un amplio territorio geográfico. Se trabajó en Coyhaique, Puerto Ibáñez, Cochrane, Caleta Tortel y Puerto Aysén. oficial y vamos a vestirnos de determinada manera. Para actuaciones usamos pañuelo al cuello, bombacha, botas (…) todo lo relacionado con la cultura gauchesca* (Entrevista Personal, 2011 en Cavieres y Yáñez, 2013: 175).

Una vez que comenzó la estrategia de posicionamiento en la zona, buena parte de las actividades en esta línea se canalizaron a través de Fiestas Costumbristas. El folklorista y comunicador también señaló que la empresa intentó

> "*Usar nuestros símbolos de hecho sus comerciales en un principio fueron por ahí y pusieron mucha plata en los encuentros costumbristas y de ahí se aprovecharon un poco -por ejemplo- de las necesidades. Porque tú para*

> *hacer un festival costumbrista tenías que hacer un proyecto y muchas veces no quedabas y ellos llegaban con la plata entonces se hace el encuentro costumbrista donde también se supone que se resaltan todas estas cosas, la música, las jineteadas, los asados, es decir, estas formas de vida y ahí metían sus propagandas* (Entrevista Personal 2011 citada en Cavieres y Yáñez, 2013, p. 175).

La narrativa de la empresa aludía a su compromiso con la cultura y los valores de la Patagonia. En ese contexto el grupo fue contratado por el municipio de Villa O'Higgins[11] y sin su consentimiento apareció en un material audiovisual publicitario de la empresa que por entonces era una de las financistas del evento. Esta información no la tuvo el grupo y como resultado realizaron una demanda que buscó dejar un precedente para evitar el uso de los músicos locales para fines publicitarios desconociendo las opiniones que ellos tenían sobre el enorme proyecto.

> *"Cuando fuimos a Villa O'hhiggins donde nos contrató el municipio no sabíamos que justamente Hidroaysén estaba financiando ese evento. Entonces andaban trayendo camarógrafo y nosotros no teníamos idea hasta que alguien me dice que en el canal local está saliendo un comercial (…) me causó una extrañeza. Nosotros habíamos dicho en todos los lugares donde nos habíamos presentado que estamos en contra de la empresa porque va en contra de la línea de preservar lo nuestro porque lo que menos quieren es preservar* (Entrevista Personal 2011)

En el contexto de estas actividades publicitarias la empresa utilizó la imagen del *Grupo Mate Amargo* en la televisión local de Coyhaique donde se hace alusión al compromiso con los valores y la cultura de la Patagonia. Al respecto, el periódico chileno El Ciudadano, publicó la información de la siguiente manera:

> *Acciones legales podría iniciar el conjunto Mate Amargo en contra de Hidroaysén, producto del uso no autorizado con fines comerciales de imágenes del grupo en que sus integrantes aparecen participando en*

[11] Villa O'Higgins es la localidad más austral de la región de Aysén. Se ubica en la Frontera con Argentina 1240 kilómetros al sur de la ciudad de Puerto Montt, 2034 kilómetros al sur de Santiago de Chile.

> *diversas actividades regionales de carácter costumbrista. Los destacados músicos regionales, quienes han expresado públicamente su rechazo a los proyectos de construcción de represas y tendido eléctrico en la Patagonia, informaron de esta situación a los responsables de comunicaciones de la compañía, luego que el 23 de octubre cercanos les informaran que imágenes del colectivo estaban siendo reproducidas por un canal local en un spot que daba cuenta del compromiso de Hidroaysén con los valores y la cultura regional* (El Ciudadano publicado el 16/11/2008).

Lo relevante del caso es que siguiendo a Bonfil Batalla (1988) se observa un intento de enajenación de elementos simbólicos y significativos que son identificadores de un tipo de expresión artística relacionada con la figura del gaucho, generando un Folkmarketing en que, sin su consentimiento, los músicos aparecen interpretando música local en un escenario.

En segundo lugar, hemos seleccionado una fotografía contenida en una revista regional de carácter histórico-cultural donde la empresa muestra un aviso publicitario a toda página con su logo institucional y una leyenda que dice "*Apoyando la preservación de la historia, la cultura y la identidad de la Patagonia*". Allí se muestra a un grupo de personas jugando La Taba, actividad que según nos dice el escritor local Leonel Galindo:

> *Consiste en lanzar un objeto que le da nombre al juego, desde cuatro a ocho metros de distancia (…) En la región de Aysén, la taba es un juego practicado no sólo por los ancianos, sino también por los jóvenes. Es habitual ver el objeto en alguna repisa de un fogón, al alcance, para hacer apuestas, sobre todo cuando hay aburrimiento o se realiza alguna celebración o fiesta campera, como señaladas, marcación u otras* (Galindo, 2001:109).

A través de una estrategia de Folkmarketing, es decir, de apropiación de saberes culturales con fines publicitarios, la empresa responsable del Conflicto Socio ambiental generó productos comunicacionales en base, por ejemplo, al juego de la Taba.



Figura No. 2 Juego de taba.
Fuente: Revista Coyhaique Memorias de octubre. Oscar Aleuy Ediciones. Año XXIV. Coyhaique. Abril de 2011

La publicidad en sí misma no entrega ninguna información alusiva al proyecto hidroeléctrico sino que apunta, por un lado, al público local presentándose como tal y -en segundo lugar- sirve como testimonio para justificar una aparente cercanía con la comunidad ante organismos externos.

También se debe mencionar el financiamiento del libro Mitos, *Leyendas y Costumbres de Aisén* del autor Félix Elías en el año 2009. Ello en palabras del propio ex Gerente de Operaciones Michel Moure opera de la siguiente forma:

> *Hemos estado constantemente trabajando una línea que nos permite rescatar este patrimonio, que muchas veces ha quedado olvidado en algunas ediciones antiguas, donde no han existido los recursos para actualizarlas y poder distribuirla a nivel regional, y en algunos casos nacional, porque los han sacado desde acá. Aquí tienes ejemplos de cómo nosotros contribuimos en el ámbito, si tú quieres, de lo que es el periodismo de historia, de la región y de algunas tradiciones literarias que están fuertemente arraigadas* (Entrevista, 2011).

Dicha publicación incluye fotografías del artesano y poeta coyhaiquino Oscar Ziehlmann quien en base al canto rodado realiza grabado en piedra siguiendo una tradición que se atribuye a antiguos habitantes de la zona. Dicha situación generó una demanda por parte del artesano hacia la empresa por utilización de fotografías de su trabajo sin autorización. Según señaló a un medio de la zona "*fueron utilizadas en forma indebida haciendo un atropello a mi autoría*" (publicado en web Radio Santa María de Coyhaique). El artesano aludido también se ha manifestado públicamente contrario a las represas: "*El agua es un derecho para todos los ciudadanos de este país y no es posible que hoy en día esté en de unos pocos teniendo todos los derechos de agua eso nos parece injusto y es un atentado a los derechos humanos*" (Entrevista, 2011). En este sentido, por ejemplo, Cecilio Aguilar hace alusión a la histórica percepción de desamparo que las personas de las comunidades plantean en relación a las instituciones públicas (…) Lo anterior ha tenido su máxima expresión en las movilizaciones sociales principalmente del 2012 que han unido a diversos estamentos de la sociedad civil en la región de Aysén para pedir mejoras en la condición de vida exigiendo la participación concreta del Gobierno.

Las fuertes movilizaciones evidencian la necesidad de un mayor protagonismo por parte de los organismos del Estado. Al mismo tiempo, una de las peticiones respecto a la regionalización de recursos como el agua apunta precisamente a los derechos de agua que hoy son propiedad de empresas salmoneras y de conglomerados privados. Es así como un caso concreto de valorización externa de la RSE lo encontramos en el premio que recibió la empresa ENDESA – principal socio de Hidroaysén- por sus prácticas de mitigación en la zona del Alto Bío Bío

tras la instalación de Ralco. Allí se inundó un espacio que era utilizado por las comunidades mapuche pewenche como sitio ceremonial, sin embargo, bajo una perspectiva de compensaciones económicas se procedió a su relocalización. Conviene resaltar también que las prácticas de Folkmarketing se ven favorecidas cuando desde una práctica institucional –que siguiendo una perspectiva poscolonial se ajusta a la racionalidad hegemónica- se despolitizan y cosifican las prácticas culturales.

b) Re-contextualización expresiva y nuevas formas de sociabilidad

En el segundo ejemplo se expresa la influencia de un régimen de mercado en tres grandes dimensiones fácilmente identificables: 1) La desestructuración social que produce el modelo neoliberal en un territorio de modernización tardía como el archipiélago de Chiloé, 1200 kilómetros al sur de Santiago de Chile, la capital del país. 2) Cómo las manifestaciones expresivas provenientes de una sociedad que se ha transformado y que, por lo tanto, perdieron la vigencia cotidiana adquiere una nueva fisonomía enmarcada en relaciones comerciales fomentadas desde el Turismo Cultural, resultado de las mismas transformaciones económicas, sociales y culturales neoliberales 3) El lugar central que adquieren las llamadas "Fiestas Costumbristas" como expresión cultural local enmarcada dentro de un orden de mercado. Lo relevante es lo que las y los actores hacen y allí aparece una vez más la relevancia de las manifestaciones expresivas analizadas desde la "actuación".

Es así como a continuación ofrecemos un análisis que corresponde a una fiesta costumbrista que se realiza en una pequeña isla ubicada en el archipiélago de Chiloé. Se trata de la isla de Quehui, que pertenece a la comuna de Castro y donde desde mediados de la década de 1990 se realiza una actividad a fines de enero denominada La Fiesta del Mar. Para poder dar cuenta de cómo esta actividad se transforma en una instancia que produce formas de sociabilidad debemos referir previamente al contexto social, cultural y económico en que se producen las manifestaciones expresivas.

El archipiélago de Chiloé es un caso emblemático de modernización tardía en lo social y exotización cultural en el plano de las industrias culturales. En dicho contexto, los agentes locales se vieron en una situación en que las manifestaciones expresivas fueron re-contextualizadas en el marco de un Chiloé neoliberal en que

la urbanización chilota produjo la subalternización de amplias capas sociales y campesinas.

Hasta mediados del siglo XX, Chiloé fue un territorio marginalizado en relación al Estado nación chileno (Urbina, 2002). El historiador Rodolfo Urbina Burgos señala que contribuyó a este hecho la cuestión histórica de que en este territorio, caracterizado por una Isla Grande y un archipiélago, las personas mantuvieron su lealtad a la corona y la anexión se produce recién en 1826, transformándose en el último reducto español. Esta situación generó una suerte de desprecio endémico por Chiloé alimentado desde el centro del país y que se replicaba en las otras ciudades. Diversos estudios (Hutinel et al, 1998; Mansilla, 2006; Urbina, 2002; Tamayo y Morales, 2012; Yáñez y Fischman, 2016) coinciden en dar cuenta que los procesos de modernización se desarrollaron de forma tardía en Chiloé.

En diversas fuentes se pone énfasis en las implicancias del terremoto de 1960, el más grande desde que existen mediciones de estos fenómenos, como un acontecimiento relevante que generó procesos de modernización con mayor énfasis que lo que se había dado hasta entonces (Mansilla, 2006; Hutinel, et al, 1998). Se comienza así un proceso de incorporación de Chiloé a la mirada desarrollista dominante. Las embarcaciones a motor comenzaron a reemplazar paulatinamente las antiguas lanchas a vela, surge de a poco la radiodifusión y la agricultura también se vio influenciada por estas políticas. Sin embargo, el proceso más radical se vive durante la Dictadura Cívico-Militar (1973-1990), en que Chile adoptó las políticas neoliberales que configuraron el modelo social y económico que continuó perfeccionándose con el regreso de la democracia después de 1990. La expresión productiva del neoliberalismo fue la introducción de la industria salmonera que produjo cambios sociales, productivos y ambientales profundos. En la pequeña isla de Quehui, ubicada en el interior del archipiélago, se instalan empresas que producen a gran escala y para ello requieren de mano de obra proporcionada por las familias isleñas. Esta situación implicará una paulatina transformación social debido a que, hasta entonces, el ámbito laboral se restringía a la producción doméstica de agricultura mientras que los varones viajaban temporadas a la Patagonia tanto en Argentina como en Chile, para trabajar en las esquilas de ovejas.

Mansilla (2006) sostiene que la lenta incorporación de Chiloé en la modernidad que se inició hacia 1960 se intensificó después de 1980 con las salmoneras que –mediante un proceso todavía en curso– instalan la proletarización del antiguo campesinado chilote. Morales y Tamayo (2012) sostienen que Chiloé *"ha transitado desde una sociedad campesina hacia una creciente forma de vida urbana, estructurada en torno a la actividad acuícola de gran escala"* (Morales y Tamayo, 2012:22). En relación con las transformaciones sociales producidas en Chiloé y su impacto en Quehui (Yáñez Aguilar, 2011), es necesario recordar que una vez que las empresas cumplieron con su período productivo reubicaron sus centros de cultivos en otros sectores e islas y generaron un importante proceso migratorio por parte de jóvenes y familias hacia centros urbanos chilotes, principalmente Castro en el caso de las personas de Quehui. Estas transformaciones generaron impactos en todo Chiloé (Mansilla, 2006; Morales y Tamayo, 2012). En el plano cultural este cambio se expresó a partir de la emergencia y la consolidación de las denominadas Fiestas Costumbristas (Yáñez Aguilar y Fischman, 2016). Mansilla (2006), sostiene que Chiloé se ha convertido en un polo de atracción turística a partir de la explotación de una imagen mágica y mitológica, anclada en una ruralidad pre moderna. Esta exotización de Chiloé se matiza con algunas complejidades a la luz del análisis que proponemos, pues, particularmente en nuestro caso de estudio, observamos que junto con la presencia de turistas de zonas urbanas de Chiloé y de otras regiones del país, en la Fiesta del Mar de Quehui hay una presencia importante de personas de la isla que migraron a la ciudad chilota en busca de las promesas de modernización tras la rotación de las salmoneras.

La Fiesta del Mar de la Isla de Quehui es hoy una de las innumerables fiestas costumbristas que existen tanto en la Isla Grande como en el archipiélago de Chiloé, y que son organizadas por los municipios locales en conjunto con las organizaciones sociales locales. En el caso de la Fiesta del Mar de Quehui, esta forma parte del calendario estival de la Municipalidad de Castro y constituye una de las muestras costumbristas que se realizan durante los fines de semana de enero y febrero en distintas localidades para concluir con el Festival Costumbrista Chilote que se realiza en Castro y que congrega a miles de turistas y personas de Chiloé. Durante la etapa de planificación de la actividad las organizaciones locales

(principalmente juntas de vecinos aunque también participan otras agrupaciones como clubes deportivos, grupos pertenecientes a la Iglesia Católica, conjuntos folclóricos, congregaciones evangélicas y otros) que atenderán los módulos gastronómicos de los cuatro sectores (actualmente se ha sumado un nuevo sector con organizaciones sociales) se reúnen para verificar aspectos logísticos. Se programan encuentros con miembros del municipio quienes se encargan de montar una muestra con artistas de género folklórico donde en ocasiones también participan grupos de la isla. Cada organización debe encargarse de la venta de "comida típica" en su respectivo módulo construido de manera rústica con madera. Estos estands se ubican frente al templo católico; junto a este último se emplaza un escenario donde se realizan las muestras de música folklórica, como se le denomina de forma genérica al formato de expresiones musicales que interpretan los Conjuntos Folklóricos. A un costado del templo católico también se ubica una sede social donde se realiza la Fiesta Campesina animada por grupos que durante ambas noches interpretan música mexicana mezclada con sonidos electrónicos. El municipio local dispone de elementos técnicos y la contratación de los Conjuntos Folklóricos que se presentan en el escenario central durante los sábados y domingos. También disponen de embarcaciones que trasladan desde Castro a turistas y personas de Quehui que migraron y regresan a esta actividad para reencontrarse con su lugar "de origen" y sus familiares.

En la fiesta también se organizan las Faenas Campesinas tales como la moledura de trigo y el cortado de leña con un hacha, así como la realización de juegos del estilo de tirar la cuerda o carreras de "ensacados", donde participan visitantes y personas locales. Estas organizaciones también se han venido haciendo cargo de la procesión religiosa, así como también de la Fiesta Campesina que se lleva a cabo ambas noches en la sede social.

Las actividades comienzan por la mañana del sábado con la llegada de las embarcaciones marítimas provenientes de Castro con visitantes y personal del municipio. En la mañana, una vez que llegan las primeras lanchas, comienza la procesión religiosa desde el frente de la capilla. Allí las personas provenientes de los distintos sectores de la isla llevan sus imágenes religiosas y asisten con bandas de músicos que interpretan pasacalles. La procesión se dirige hacia el templo

donde se encuentra un sacerdote que oficia la misa con el objetivo de bendecir la Fiesta del Mar. En ocasiones en que no ha habido cura –como ocurrió en la versión 2012– la celebración fue presidida por el fiscal. Inmediatamente después de la misa se inicia una segunda procesión que recorre todo el espacio físico donde se ubican los locales de comida y retorna hasta la puerta del templo, lugar donde los músicos de "pasacalles" interpretan cuecas que son bailadas primero por un grupo de niños de la isla y luego por el resto de los asistentes. Una vez que culmina esta actividad, los turistas y los isleños, así como los visitantes emigrados con sus familias que visitan la isla para esta fecha, acuden a los módulos de gastronomía y recorren el lugar. Al mediodía se ejecuta un acto de inauguración donde participan las autoridades municipales, dirigentes de la comunidad, se leen discursos y se interpreta música del denominado repertorio "folklórico". Luego de esta ceremonia la atención se centra nuevamente en los módulos gastronómicos y por la tarde se realizan las presentaciones folklóricas.

Entre las manifestaciones recontextualizadas reconocemos la importancia de algunas expresiones en particular. En primer lugar nos parece importante la procesión inaugural. Cabe notar aquí que se toman los elementos expresivos de la Fiesta Patronal y se recontextualizan en la inauguración de la Fiesta del Mar. Esta dinámica pasa por una decisión local que busca dotar de sentido a una actividad que con el correr de los años se ha transformado en la de mayor convocatoria para quienes viven en la isla, reemplazando el lugar protagónico -en relación a la convocatoria- que hasta las últimas décadas del siglo XX tuvieron las fiestas religiosas (antes de las transformaciones sociales y culturales que generó el neoliberalismo). Allí observamos cómo las personas de las distintas capillas concurren con sus imágenes religiosas más importantes y bandas de músicos para interpretar pasacalles, cantos religiosos y cuecas. Lo que se extrae es parte de unas manifestaciones que –hasta hace algunos años– formaban parte de las Fiestas Patronales y religiosas en las cuales había procesión, misa y después un baile o comida comunitaria. En el contexto de la inauguración de la Fiesta del Mar los actores generan una recontextualización de los elementos de la procesión, pero generan nuevos significados que se observan, sobre todo, en el proceso en que se interpretan cuecas festivas que son bailadas por personas de la comunidad y turistas. De este modo, se produce un proceso creativo mediante el cual las

personas de la comunidad se distienden en un momento de menor normalización religiosa (representada por la figura del sacerdote y las normas del ceremonial católico). Registramos a músicos, a personas de la comunidad y a los propios niños, en una actitud creativa donde deciden en forma espontánea qué canciones interpretar siempre que –eso sí– formen parte del repertorio "folklórico", el cual es aplaudido por la audiencia –conformada en buena parte por turistas, gente de la comunidad y personas oriundas del lugar que emigraron como consecuencia de los cambios sociales. Esther Jean Langdon manifiesta que:

> *"Las cualidades expresivas, emotivas y sensoriales se constituyen en experiencia emergente. Así, un acto de expresión y los actores son percibidos con una intensidad especial, donde las emociones y los placeres suscitados por la performance son esenciales para la experiencia* (Langdon, 2006:168).

Dichos significados emergentes se vinculan con la rearticulación social de la Fiesta Religiosa en un espacio que –en principio– ha sido diseñado como parte de un conjunto de actividades costumbristas que tienen su origen durante los años 80 y donde se busca subrayar una identidad chilota idealizada. Tal como desde hace varios años las imágenes "iban de paseo" de una capilla a otra para las fiestas religiosas, en la actualidad las personas de los distintos sectores de la isla de Quehui se reúnen al inicio de la Fiesta del Mar con sus imágenes religiosas para realizar una misa o "rezo" y una procesión conjunta.

Esta creación de instancias costumbristas que se lleva a cabo en un contexto en que los elementos de la cultura son apropiados desde el neoliberalismo y quedan sujetos a esta lógica puede ser interpretada a partir de las nociones de "invención" y de "comunidad imaginada" de acuerdo a los planteos de Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983) así como de Benedict Anderson (1993), respectivamente. Sin embargo, en este sentido nos parece relevante tomar en cuenta la precaución a que llama Charles Briggs en su análisis sobre grupos folklóricos indígenas en Venezuela. Allí el autor advierte sobre las tensiones originadas entre investigadores occidentales e indígenas cuando estos últimos legítimamente reivindican como "reales" las manifestaciones que los primeros muchas veces estudian desde la óptica de las "tradiciones inventadas" (Hobsbawm y Ranger,

1983; Anderson (1993(1983)). La cuestión central entonces es la re-construcción de la sociabilidad entre nuevos agentes y entre familiares isleños que se reúnen en torno a la fiesta costumbrista en el marco de un proceso de reciente desestructuración social. De allí entonces la relevancia de las manifestaciones en un proceso de re-construcción del tejido social y, por ende, de resistencia a la atomización del contexto económico y social que impone el neoliberalismo.

c) El "Habla" y la conversación como expresión en territorio mapuche lafkenche

La tercera situación que analizamos expresa nuevamente el conflicto que produce un modelo que en Chile está enraizado en la propia Constitución de 1980. Aquí nuevamente la construcción del conflicto socioambiental por parte de una Planta de Celulosa que pertenece a una de las familias que controla el mercado del papel en Chile y cuya actividad económica, fomentada por decretos emanados desde el período de la Dictadura, han dañado profundamente al Pueblo Mapuche en distintos territorios del país. Se trata de un conflicto que se genera en la década de los 90, en el período de legitimación del modelo por parte de los llamados Gobiernos de la Concertación. Así, el conflicto se produce por la intención de la empresa Celulosa Arauco de construir un Ducto para botar sus desechos en el mar de Mehuin, actual Región de Los Ríos, 800 kilómetros al sur de Santiago. En este contexto, la resistencia local se expresó en que las comunidades contrarias a esta iniciativa ni siquiera han permitido la realización de las muestras para el Estudio de Impacto Ambiental por parte de la empresa, ya que existe una verdadera desconfianza hacia la institucionalidad chilena. Y esto último tiene mucho fundamento si consideramos la famosa Doctrina Frei, adjudicada al segundo Presidente de Chile después de la Dictadura, quien señalaba que los Estudios de Impacto Ambiental estaban para mejorar los proyectos y no para evitarlos. Así las cosas, la experiencia muestra que en un país que ha promovido la inversión por sobre las formas culturales propias de los territorios, este conflicto y su fisonomía se anclan precisamente en un mar dominado por el mercado y donde las instituciones públicas están al servicio de generar las condiciones para el mejor funcionamiento del primero. Del mismo modo, el modelo de la "Muestra Costumbrista", nuevamente aparece como un contexto cultural asociado a una

lógica estival donde el mercado es un agente relevante pero donde de nuevo las formas específicas de control cultural expresan y conllevan racionalidades distintas que pugnan por socializar los elementos del conflicto.

Se trata de una comunidad mapuche en un territorio donde la presencia misionera y luego chilena buscó aminorar la fuerza de las formas culturales indígenas. Al mismo tiempo, la comunidad se ubica en la zona costera que desde los años 90 ha debido aprender a vivir en riesgo debido al proyecto Planta de Celulosa Arauco. Este proyecto llegó a la actual Región de Los Ríos en los años 90 cuando la gran discusión de entonces era el lugar donde ésta botaría sus desechos industriales. Había dos opciones, el río cruces o la construcción de un ducto al mar en la zona de Mehuin. Esta última opción se tornó inviable gracias a la oportuna resistencia que ejercieron las comunidades locales pese a que el proyecto contaba con el beneplácito de las autoridades chilenas de la época. Finalmente se optó por la primera opción y el año 2004 comenzó a operar la planta de Celulosa Arauco cuyos desechos comienzan a depositarse en el Río Cruces generando un conflicto socioambiental ampliamente documentado (Sabatini y Sepúlveda, 1997; Guerra y Skewes, 2006). Este conflicto se caracterizó por afectar la flora y fauna del Río Cruces y a diversas comunidades locales aledañas a los cursos fluviales quienes resistieron la contaminación ambiental (Huenulef, 2006; Muñoz, 2009). Esto tuvo como consecuencia una reactivación del proyecto de construcción de un ducto al mar en la zona de Mehuin, lo cual nuevamente generó un proceso de resistencia por parte de diversas comunidades de pescadores y comunidades indígenas mapuche del sector, quienes han buscado evitar la realización de la toma de muestras para el Estudio de Impacto Ambiental (EIA), debido a la desconfianza que genera dicho sistema propiciado desde las instituciones del Estado. Fue en este contexto que en una comunidad mapuche lafquenche denominada Villa Nahuel, la cual desde los años 90 ha debido aprender a vivir en riesgo debido al proyecto Planta de Celulosa Arauco, ha organizado una muestra cultural que tiene como objetivo que la gente que asiste a ella tome conciencia de los riesgos y amenazadas que afecta a las comunidades. Una experiencia similar se vivía por aquel entonces en la Muestra de la Cultura y la Cereza de Tralcao, Comunidad rural que se vio afectada por la contaminación ambiental, y que en sus primeros años, pues hoy las fuerzas configuradoras de la vida festiva han variado en términos políticos, surgió

como una respuesta para poner en valor la cultura local y las manifestaciones mapuche ante los daños que había generado en dicho entorno socioambiental por la puesta en marcha de la Planta de Celulosa. De este modo, en la comunidad de Villa Nahuel se realiza una actividad en la cual la comunidad expone gastronomía local que tiene como base el mar - el mismo que está en riesgo ante la eventual construcción de un ducto- y música reflexiva de cantautores locales y grupos que, en general, presentan música con contenido social y crítico. Del mismo modo durante la muestra cultural se producen instancias donde los visitantes pueden conocer aspectos de la cultura mapuche pero también enterarse mediante mecanismos comunicacionales como la conversación con dirigentes locales sobre los problemas que afectan a la comunidad en relación a la eventual construcción de un ducto en el mar. Asimismo se llevan a cabo experiencias vinculadas al Folkmarketing (Lucena, 2006), ya que los actores comunitarios utilizan estrategias como la artesanía con inscripciones reflexivas que aluden a la situación de conflicto que vive la comunidad y a la defensa del medio ambiente y la cultura mapuche. En este último caso resulta nítida la apropiación crítica (Gushiken, 2011) de aspectos dominantes para generar un discurso y unas prácticas culturales donde nunca se pierde el lugar de enunciación de la propia comunidad local y el sentido de resistencia de la muestra, así como la necesidad de comunicar e informar a personas externas, público mapuche y también no mapuche, sobre la situación de riesgo, esto último, mediante una poética anclada profundamente en la cultura local. (Yáñez Aguilar y Mancilla, 2014).

Reflexión Final

Los planteamientos esbozados revelan que las fiestas costumbristas constituyen un objeto de investigación relevante, plausible de ser abordado desde las perspectivas performativas del folklore en diálogo con enfoques comunicacionales que pongan énfasis en las distintas fuerzas y relaciones que se producen entre agentes socialmente diferenciados, así como en una revisión crítica del mercado. En un contexto de capitalismo contemporáneo con expresiones biopolíticas, las fiestas costumbristas del sur de Chile expresan incluso un choque de

racionalidades que pueden dar lugar a expresiones hegemónicas diversas según el tipo de relaciones y el "poder social" de los agentes presentes en ellas. Esta cuestión es relevante porque habilita la pregunta en torno a cuáles son los vínculos y re-construcciones sociales que producen las "manifestaciones expresivas" -cantos, bailes, procesiones, "conversaciones", música- en relación a los agentes e intereses introducidos en ellas. En definitiva, las expresiones culturales que tanto han interesado a las y los folkloristas, siguen siendo relevantes como materia fundamental para comprender y pensar críticamente los procesos de las comunidades locales con asiento en un pasado, pero con una perspectiva coetánea y situada. Es decir, las fiestas costumbristas son una fenomenología relevante para pensar las manifestaciones de las miradas esencialistas, museificantes y al disciplinamiento de la nación.

Bibliografía

Anderson, B. (1993).*Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Barbero, J. (1987) *De los medios a las mediaciones, comunicación, cultura y hegemonía.* Editorial Gustavo Gili.

Barros Aldunate, R. & Dannemann, M. (1960). Los problemas de la investigación del folklore musical chileno. *Revista Musical Chilena, 14*(71), p. 82-100. Consultado de https://revistamusicalchilena.uchile.cl/index.php/RMCH/article/view/14076/14383

Blanco, G. (2009). La reinvención de la Patagonia: Gente, mitos, mercancías y la continua apropiación del territorio, Ellison, N. y M. Martínez (Comp.), *Paisaje, Espacio y Territorio: Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias*. Ed. Abya-Yala / EREACNRS París: Quito. pp.: 89-108. ISBN: 978-9978-22.

Bauman, R. (1992). "Performance", Folklore*, Cultural Performances and Popular Entertainments.* New York Oxford: Oxford University Press, 41-49.

Bauman R. y Briggs, Ch. (1990). "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life", *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.

Briggs, Ch. y Bauman, R. (1996 [1992]). “Género, intertextualidad y poder social”. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 11, 78-108.

Beck, U. (1998). ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Españas: Paidós, Estado y Sociedad.

Beck, U. (2008). *La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad.* Barcelona, España: Paidós.

Beltrão, L. (1980). Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados. Editora Cortez.

Beltrão, L. (2004). *Folkcomunicacão: Teoría e metodologia*. Universidad Metodista de São Paulo.

Bolaño, C. y Mastrini, G. (2001). “Economía Política de la Comunicación: un aporte marxista a la constitución del campo comunicacional”, *Revista de Economia Política das Tecnologias da Informação e Comunicação*, n.3, pp. 58 – 78.

Bonfil, G. 1988. La Teoría del Control Cultural en el estudio de los procesos étnicos. Publicado *Anuario Antropológico/86* (Editora Universldade de Brasilia/Tempo Brasileiro) 13-53.

Briggs, Ch. (2008). *Poéticas de Vida en espacios de Muerte: Género, Poder y Estado en la cotidianidad Warao*. Quito, Abya Yala.

Cárdenas R. y Trujillo, C. (1986). Caguach isla de la devoción. Religiosidad popular de Chiloé. Santiago de Chile*: Lar Literatura Americana Reunida*.

Carneiro, E. 2013 (1965) La dinámica do folklore En: Marques de Melo, José y Moreira, Guilherme. *Metamorfosis da Folkcomunicação. Antología* Braileira. Brasil: ¡Editae! Cultural, 2013

Casilda, Béjar, R. (2004). América Latina y el Consenso de Washington. *Boletín Económico de ICE* N° 2803. Del 26 de abril al 2 de mayo de 2004. Madrid. España.

Cavieres, R. y Yáñez Aguilar, C. (2013). "Folkmarketing en la publicidad empresarial de un proyecto en medio de un conflicto socioambiental". En: *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación (Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación, ALAIC)* N° 19. Brasil.

Cortázar, A. (1976). *Ciencia Folclórica Aplicada. Reseña teórica y experiencia argentina.* Argentina: Fondo Nacional de Las Artes (Obra póstuma).

Danneman, M. (2007) *Cultura Folclórica de Chile.* Tomo I Edición audiovisual. Chile: Editorial Universitaria.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica: curso en el college de France 1978-1979.* México: Fondo de Cultura Económica.

Galindo, L. (2001). *Aisén, Voces y Costumbres.* Santiago, Chile: Orígenes.

García-Canclini, N. 1997. Culturas Híbridas y Estrategias Comunicacionales. *Estudios sobre las culturas contemporáneas* .Vol III Nº 5, Universidad de Colima, Colima, México.

García, M. 2010. *Memorias del Estado nación*. Chile: LOM Ediciones 2010-

Guerra, D. y Skewes, J. C. (2006). *Paisajes Soberanos: lecciones del conflicto ambiental por la defensa de la bahía de Maiquillahue,* décima región, Chile

González, J. P.; Ohlsen Ó. y Rolle, C. (2009). *Historia Social de la Música Popular en Chile, 1950—1970*. Santiago de Chile: Ediciones Pontificia Universidad Católica de Chile.

González, J. 2017. De los Frentes culturales a la investigación y desarrollo de cibercultur@ Una aproximación autobiográfica). *"Cenarios Comunicacionais, entre las sociedades industriais e as emergentes".* Yáñez Aguilar, Cristian; Advíncula Lawrenberg y Ricarte, Elmano (organizadores). Portugal: Editorial Media XXI.

González, J. 2001. Frentes Culturales: para una comprensión dialógica de las culturas contemporáneas. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas.* Diciembre. Volumen VII Nº 014, Universidad de Colima, México.

Gushiken, Y. 2011. Folkcomunicación: Interpretación de Luiz Beltrão sobre la modernización brasileña. *Revista Razón y Palabra* 77, 2011. Recuperado el 02 de agosto de 2012 de http://www. razonypalabra.org.mx/N/N77-1/16_Gushiken_M77-1.pdf

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press

Hohlfeldt, A. 2012. Pesquisa em Folkcomunicação: Possibilidades e Desafios. In: Lopes Filho, B; Fernandes, G; Coutinho, I; Mendes, M.; Oliveira, M. J. (org.*) A Folkcomunicação no limiar do século XXI*. Editora UFJF, Juiz de Fora, p. 53-64.

Hohlfeldt, A. (2009). A comunicação en quanto diálogo em Paulo Freire e Luiz Beltrão. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, São Paulo, N°11, p. 94-102.

Huenulef, M. (2006). *Tralcao: Presente y Futuro de Nuestros Hijos. Presentación para difusión de las consecuencias de la contaminación ambiental de Tralcao*

Hutinel, G; Reyes, W. y Wilson, H. (1998). *Presencia del acordeón en la música tradicional de Chiloé.* Tesis de Licenciatura. Chile, Pedagogía en Música, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile.

Justino, L. J. (2013). Da Comunicação Popular. *Revista Internacional de Folkcomunicación*, V11, N°24, p. 9-29.

Lenz, R. *Programa de la Sociedad del Folklore Chileno.* Documento disponible en: http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-84550.html. 1909. Revisado en junio del año 2015.

Langdon, E. (2006). "Performance e suadiversidade como Paradigma Analítico. A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs", en: Ilha, vol. 8, núms. 1, 2, 163-183

Liberona, F. (2011). *Descontento ciudadano frente a política ambiental: el estallido de Hidroaysén* [versión electrónica] Barómetro de Política y Equidad. Nuevos actores, nuevas banderas. Recuperado por última vez el 11 de marzo de 2012 http://www.fundacionequitas.org/descargas/barometro/barometro03-09.pdf

Lucena Filho, S. (2012). *Festa Junina em Portugal: marcas culturais no contexto de folkmarketing*. Editora da UFPB, Brasil.

Lucena Filho, S. (2006). Discursos organizacionais e o folkmarketing no contexto da Festa Junina. En Schmidt Cristina (org.). *Folkcomunicação na arena global: avanços teóricos e metodológicos. S*ão Paulo: Ductor. P.267-277. 2006.

Mansilla, S. (2006). "Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno: la visión de los artistas e intelectuales", *Revista Alpha*, núm. 23, 233-243.

Marques De Melo, J.. (2008). *Mídia e cultura popular: História, taxionomía e metodologia da folkcomunicacão*. Paulus, Brasil

Monckeberg, M. O. (2001). *El saqueo de los grupos económicos al Estado chileno*. Plaza y Janez.

Morales, R. y Tamayo, M. (2012). *Racionalidades en Puga. Pueblos Originarios y Empresas: ambientes, economías y culturas*. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile.

Moulian, R. (2011). *Gozos de Santo. Fiesta, ecumenismo y heteroglosia*. Valdivia: Ediciones Kultrún, Universidad Austral de Chile.

Muñoz, R. (2009). *Percepción de la comunidad de Tralcao sobre la difusión de sus demandas ambientales en el Diario Austral de Valdivia.* Tesis de Grado para

optar al título de Periodista y grado académico de Licenciada en Comunicación Social. Valdivia. Universidad Austral de Chile.

Ortiz, R. (1989). Notas Históricas sobre el concepto de cultura popular. *Diálogos de la Comunicación* nº 23.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Bolivia: Ediciones Tinta de Limón.

Sabatini, F. & Sepúlveda, C. (1997*). Conflictos Ambientales. Entre la globalización y la sociedad civil.* Publicaciones CIPMA.

Urbina, R. (2002). La vida en Chiloé en los tiempos del fogón. Valparaíso: Editorial Universidad de Playa Ancha.

Venegas, C. (2007). "Isla de Chiloé, Chile. Sitios ingeniosos de patrimonio agrícola mundial", *Globally Important Agricultural Heritage Systems (GIAHS). A Heritage for the Future. Experiences on Dynamic Conservation of Traditional Agricultural System. Food and Agricultura* Organization of United Nations and Wageningen International.

Yáñez Aguilar, C. y Fischman, F. (2016). "Recontextualizaciones expresivas en contexto neoliberal. La Fiesta del Mar en la isla de Quehui, Chiloé". *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas.* Universidad de Colima, México. Vol. XXII, núm. 43, junio, 2016, pp. 9-35.

Yáñez Aguilar, Cristian. y Del Valle, C. (2015). "Propuesta teórica para el abordaje de manifestaciones festivas en conflictos socioambientales*". Revista Internacional de Folkcomunicação.* Nº 28, Rede Folkcom. Universidad Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Yáñez Aguilar, C y Mancilla, N. (2014). "Apropiaciones y resistencias. Reflexiones sobre muestras culturales desde un enfoque comunicacional". *Anuário Unesco/Metodista de Comunicação Regional,* Ano 18 n.18, p. 61-76 jan/dez. Brasil.

Yáñez Aguilar, C (2011). "Memorias de remeros y cambios sociales en una isla de Chiloé, Chile". *Historelo: Revista de Historia Regional y Local,* Volumen 3, número 6, Julio-Diciembre de 2011, ISSN, 2145-132X, Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín.}

ωωωωωωωωω

Autores
Inés Barelli Gloria Chicote Ana María Dupey Enzo Espeche Fernando Fischman María Angélica Gualmes Juliana Guerrreo Ángel Hechenleitner Marisa Malvestitti María Andrea Nicoletti Fernanda Pensa Cristian Yáñez Aguilar



Instituciones Participantes



Municipalidad de Choele Choel



Universidad Nacional de Río Negro



Consejo Federal de Inversiones

